

# Ethischer Naturalismus

## Möglichkeiten und Grenzen

Abhandlung  
zur Erlangung der Doktorwürde  
der Philosophischen Fakultät  
der  
Universität Zürich

vorgelegt von  
Thomas Hiltbrunner

Angenommen im Frühjahrssemester 2017 auf Antrag von Prof. Dr. Peter Schaber  
und Prof. Dr. Christoph Halbig

Zürich, 2017



## **Abstract**

Diese Abhandlung untersucht die Frage, ob es plausible Formen des ethischen Naturalismus gibt. Damit ist eine Form des moralischen Realismus gemeint, die ethische Eigenschaften als natürliche Eigenschaften versteht. Die Motivation des ethischen Naturalismus liegt nicht darin, ein naturalistisches Programm in der Ethik zu implementieren. Vielmehr will er der Ethik eine Grundlage in der Realität verschaffen, die den üblichen Einwänden gegen einen moralischen Realismus, etwa Mackies «Argument aus der Seltsamkeit», entgeht. Die Arbeit erweist zuerst einen «gemässigten ethischen Naturalismus» als plausibel. Dieser versteht die Relation zwischen ethischen und natürlichen Entitäten nicht als Identität, sondern als Konstitution. Ein so verstandener ethischer Naturalismus sichert dem Ethischen und dem Natürlichen eine Eigenständigkeit, die im Falle einer Type-Type-Identität verlorenzugehen droht. Einen anderen Weg schlägt der abschliessend diskutierte neo-aristotelische Naturalismus ein. Dieser stellt den philosophischen Allgemeinplatz infrage, es bestehe eine Dichotomie zwischen Sein und Sollen. Dies zeigt sich in Sätzen über das «natürlich Gute», etwa «Wölfe jagen in Rudeln». Der neo-aristotelische Naturalismus betrachtet das moralisch Gute als eine Form dieses natürlich Guten. Indem die Arbeit den neo-aristotelischen Naturalismus gegen häufig genannte Einwände verteidigt, lädt sie dazu ein, auch diese Position ernst zu nehmen.

## **Abstract**

This treatise examines the question whether there are plausible forms of ethical naturalism. Ethical naturalism is defined as a kind of moral realism characterised by the claim that ethical properties are natural properties. Ethical naturalism is not motivated by the desire to implement a naturalistic agenda in ethics. It rather strives to confer a basis in reality to ethics, without falling prey to common objections, such as Mackie's "argument from queerness". This treatise points out the plausibility of a "moderate ethical naturalism" that considers the relation between ethical and natural properties not as identity but rather as constitution. Thus the autonomy of the ethical and the natural stays secured, which would not be the case if a type-type identity relation between ethical and natural properties was postulated. In contrast, neo-aristotelian naturalism, discussed in the last chapter of this essay, strikes a different path by challenging the philosophical commonplace of a dichotomy between "is" and "should". This is exemplified by sentences about "natural goodness", which are at the same time descriptive and normative, such as "Wolves hunt in packs". Neo-aristotelian naturalism considers moral goodness as a form of such natural goodness. By defending neo-aristotelian naturalism against prevalent objections this treatise calls upon taking neo-aristotelian naturalism seriously.



# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung: Motivation und Übersicht</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>Was ist ethischer Naturalismus?</b>	<b>9</b>
2.1	Wieso ethischer Naturalismus? . . . . .	9
2.2	Ethischer und metaethischer Naturalismus . . . . .	12
2.3	Ontologische Dimension . . . . .	13
2.4	Erkenntnistheoretische Dimension . . . . .	14
2.5	Semantische und pragmatische Dimension . . . . .	15
2.6	Exkurs: Mackies Irrtumstheorie . . . . .	16
2.7	Natürliche Entitäten . . . . .	19
2.7.1	Natürliche und nicht-natürliche Eigenschaften bei Moore . . . . .	20
2.7.2	Philosophischer und ethischer Naturalismus . . . . .	22
2.7.3	Natürliche Eigenschaften als empirische Eigenschaften . . . . .	23
2.8	Identität, Reduktion, Supervenienz, Konstitution . . . . .	26
2.8.1	Eigenschaften und Tatsachen . . . . .	26
2.8.2	„Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“ . . . . .	28
2.8.3	Identität von Eigenschaftsinstanzen . . . . .	29
2.8.4	Identität von Eigenschaftstypen . . . . .	30
2.8.5	Reduzierbarkeit ethischer Eigenschaften auf natürliche Eigen- schaften . . . . .	31
2.8.6	Supervenienz . . . . .	34
2.8.7	Konstitution und Realisierbarkeit . . . . .	42
<b>3</b>	<b>Einwände gegen den ethischen Naturalismus</b>	<b>53</b>
3.1	Das Argument der offenen Frage . . . . .	53
3.1.1	Moores Argument . . . . .	53
3.1.2	<i>New wave moral semantics</i> . . . . .	57
3.1.3	Exkurs: Cornell-Realismus . . . . .	59
3.1.4	Das Argument der moralischen Zwillingerde . . . . .	63
3.1.5	Moralische Terme als Rollenterme . . . . .	66
3.1.6	Nochmals die moralische Zwillingerde . . . . .	68
3.1.7	Exkurs: Analytischer Deskriptivismus . . . . .	69
3.1.8	Nochmals die offene Frage . . . . .	76
3.1.9	Rollenterme und multiple Realisierbarkeit . . . . .	77
3.2	Relevanz und Irrelevanz moralischer Tatsachen . . . . .	80
3.2.1	Harmans Argument . . . . .	81
3.2.2	Ein Problem für den ethischen Naturalismus? . . . . .	82
3.2.3	Auf dem Weg zur eigentlichen Irrelevanz-Herausforderung . . . . .	85
3.2.4	Exkurs: Das genealogische Argument . . . . .	87
3.2.5	Moralische Tatsachen liefern „Programmerkklärungen“ . . . . .	89
3.2.6	Nicht-explanatorische Unverzichtbarkeit . . . . .	94

3.3	Moralische Gründe . . . . .	97
3.3.1	Normative und motivierende Gründe . . . . .	97
3.3.2	Verhältnis normativer und motivierender Gründe . . . . .	98
3.3.3	Normative und motivierende Gründe sind Tatsachen . . . . .	100
3.3.4	Die Rolle von Wünschen . . . . .	108
3.3.5	Moralischer Rationalismus . . . . .	109
3.3.6	Normative und natürliche Tatsachen . . . . .	112
3.4	Moralische Motivation . . . . .	118
3.4.1	Motivationaler Externalismus . . . . .	119
3.4.2	Erklärung der Seltsamkeit des Amoralisten . . . . .	122
3.4.3	Moralische Äusserungen und konversationelle Implikatur . . .	125
3.4.4	Moralischer Fetischismus? . . . . .	133
<b>4</b>	<b>Neo-aristotelischer Naturalismus</b>	<b>139</b>
4.1	Biologischer Funktionalismus . . . . .	140
4.1.1	„Gut“ ist ein attributiver Prädikatsterm . . . . .	140
4.1.2	Gutheit als Erfüllung der charakteristischen Funktion . . . .	142
4.1.3	„Eigentümliche Funktionen“ . . . . .	144
4.1.4	Beispiele eines biologischen Funktionalismus . . . . .	146
4.2	(Moderner) neo-aristotelischer Naturalismus . . . . .	150
4.2.1	Analyse von Aussagen über Lebewesen . . . . .	150
4.2.2	Evaluation menschlichen Verhaltens . . . . .	154
4.2.3	McDowells Kritik; „Zweit-Natur-Naturalismus“ . . . . .	161
4.2.4	Einwände und Ausblick . . . . .	167

# Kapitel 1

## Einleitung: Motivation und Übersicht

Dem ethischen Naturalismus ist das unrühmliche Schicksal beschieden, dass der Philosoph, der den Begriff in die ethische Diskussion einbrachte, ihn als „Schmähwort“ verstand. In seinem einflussreichen, 1903 erschienenen Werk „Principia Ethica“ (Moore 1993) forderte George Edward Moore, die Frage „Was ist gut?“ dürfe nicht nur so verstanden werden, als wolle man wissen, welche Dinge gut seien. Vielmehr müsse sie als Frage danach verstanden werden, was der Term „gut“ bedeute, unabhängig von Kontexten wie „gutes Verhalten“ oder „guter Mensch“. Mit dem Postulat, die Ethik müsse vorrangig die Frage nach der Bedeutung des Terms „gut“ stellen, begründete Moore nicht nur die Metaethik, sondern er bestimmte damit, allerdings unfreiwillig, den Kurs, den diese junge Disziplin für viele Jahrzehnte einschlagen sollte. Moore beantwortete die von ihm aufgeworfene Frage nach der Bedeutung von „gut“ damit, dass er den Term für undefinierbar und die entsprechende Eigenschaft für einfach, mithin nicht auf andere Eigenschaften zurückführbar, erklärte. Er betrachtete alle Versuche, „gut“ zu definieren, als zum Scheitern verurteilt, weil sie samt und sonders demselben Argument unterworfen seien: dem berühmt gewordenen „Argument der offenen Frage“. Besonders harsch kritisierte Moore das Bemühen, „gut“ mittels natürlicher Eigenschaften zu definieren, worunter er Eigenschaften verstand, die Gegenstand der Naturwissenschaften oder der Psychologie sind. Mit dem Term „naturalistische Ethik“ oder auch „Naturalismus“ bezeichnete Moore diese von ihm für verfehlt gehaltene Position. Angesichts des schlechten Rufs, der dem ethischen Naturalismus seit seiner Geburtsstunde anhaftet, verwundert es mithin nicht, dass er in den folgenden Jahrzehnten von der metaethischen Agenda verbannt blieb. Moores Kritik am Vorhaben, eine Analyse des Begriffs „gut“ durchzuführen, namentlich am ethischen Naturalismus, wurde in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts von nahezu allen Moralphilosophen geteilt. Dabei mutet jedoch ironisch an, dass die meisten davon auch Moores eigene Moraltheorie als haltlos ablehnten. Wenn nun aber „gut“ weder definiert werden kann noch für eine einfache Eigenschaft steht, kann das Prädikat „gut“ offenbar gar nicht so verstanden werden, als stünde es überhaupt für irgendeine Eigenschaft. Ethische Prädikate wie „gut“, so die alternative Auffassung des so genannten *Expressivismus*, lassen sich mittels der typischen Funktion verstehen, die Äusserungen von ethischen Prädikaten in unserem Sprechen zukommt. Der Satz „Steuerhinterziehung ist schlecht“ scheint sich doch vom Satz „Steuerhinterziehung ist weitverbreitet“ dadurch zu unterscheiden, dass man dem zweiten neutral gegenüberstehen kann, dem ersten hingegen nicht. Wer den ersten Satz äussert, gibt damit einem bestimmten Gefühl der Empörung Ausdruck, und/oder er rät von einem bestimmten Verhalten ab. Die „Bedeutung“

moralischer Terme (sofern man überhaupt noch davon sprechen kann, sie hätten eine Bedeutung) erschöpft sich denn auch schon in dieser expressiven Funktion.

Der Expressivismus war nicht zuletzt durch eine naturalistische Grundhaltung motiviert, und es ist kein Zufall, dass sich mit Rudolf Carnap auch ein prominenter Vertreter des Neopositivismus für eine solche expressivistische Position aussprach. Synthetische Sätze, so das Credo des Neopositivismus, sollten nur dann akzeptiert werden, wenn sie empirisch überprüfbar sind. Da ethische Sätze weder analytisch sind noch empirisch überprüfbar, müssen sie als sinnlos zurückgewiesen werden: Sie sagen nichts aus, sondern erfüllen alleine die bereits genannte expressive Funktion. Für Philosophen, die sich einem naturalistischen Grundgedanken verpflichtet fühlten, schien es in den ersten beiden Dritteln des 20. Jahrhunderts keine andere Wahl zu geben, als sich einer der vielen Formen, in denen sich der Expressivismus darstellte, anzuschließen. Der ethische Naturalismus, wie Moore ihn kritisiert hatte, mithin die Identifikation der Eigenschaft „gut“ mit natürlichen Eigenschaften, schien für Jahrzehnte keine gangbare Option.

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts und anfangs des 21. Jahrhunderts regte sich indes der ethische Naturalismus erneut. Möglich wurde die Wiederbelebung dieser lange Zeit tot geglaubten Position dadurch, dass Moores Postulat, die Ethik habe sich vorrangig mit der Bedeutung des (von jeglichem Beiwort losgelösten) Prädikats „gut“ zu beschäftigen, in verschiedenerlei Hinsicht der Kritik unterzogen wurde. Zwei sehr unterschiedliche Richtungen traten besonders prominent hervor:

- Insbesondere Philosophen der Cornell-Universität wandten sich gegen die in Moores Postulat implizit gemachte Behauptung, die einzige Möglichkeit, die Eigenschaft „gut“ mit einer natürlichen Eigenschaft zu identifizieren, bestehe in einer (Nominal-)Definition des Prädikats „gut“ mittels Prädikaten, die für natürliche Eigenschaften stehen. Die so genannten *Cornell-Realisten* halten dem entgegen, nicht jede Identitätsaussage komme einer Definition gleich. *Contra* Moore kann mithin die Eigenschaft „gut“ identisch mit anderen Eigenschaften sein, ohne dass dies einer Sprecherin a priori bekannt sein muss. Der Cornell-Realismus stützt sich dabei auf neuere Erkenntnisse aus der Sprachphilosophie, namentlich den unter anderem durch Hilary Putnam entwickelten semantischen Externalismus. Dieser besagt, die Bedeutung eines Terms sei nicht davon abhängig, in welchen psychischen Zuständen sich Verwenderinnen dieses Terms befinden. Insbesondere sei die Bedeutung eines Eigennamens oder eines *natural kind term* nicht mit dem kontingenten und vielleicht falschen Bündel an Merkmalen gleichzusetzen, aufgrund dessen ursprünglich die Referenz des Terms festgelegt wurde, sondern mit wesentlichen Merkmalen des betreffenden Gegenstands, etwa im Falle von *natural kind terms* wie „Wasser“ oder „Gold“ mit der chemischen Struktur des Stoffs.
- Während sich die Cornell-Realisten neuere philosophische Erkenntnisse zunutze machten, schlugen andere Philosophinnen einen radikal anderen Weg ein, indem sie sich an antiken Moralkonzepten, besonders der aristotelischen Tugendlehre, orientierten. Auch die so genannten *neo-aristotelischen Naturalistinnen* lehnten Moores Postulat, die Ethik müsse sich mit der Bedeutung des Terms „gut“ befassen, ab, indes nicht aus den gleichen Gründen wie die Cornell-Realisten. Vielmehr kritisierten sie, das Prädikat „gut“ lasse sich nicht sinnvoll verstehen, wenn es nicht in Verbindung mit einem Substantiv gelesen werde: Was „gut“ bedeutet, lässt sich nur sagen, wenn man sich fragt, was es bedeute,  $x$  sei ein gutes  $P$ . Nun ist aber, so der neo-aristotelische Naturalismus,  $x$  dann ein gutes  $P$ , wenn  $x$  bestimmte Standards erfüllt, die durch seine Charakterisierung als  $P$  gesetzt sind. Dies eröffnet die Möglichkeit, moralische



Sätze wie „Alberta hat eine gute Einstellung gegenüber ihrem kranken Onkel“ als Sätze zu verstehen, in denen über die Erfüllung von (womöglich auch natürlichen) Standards gesprochen wird.

Diese beiden Möglichkeiten, einen ethischen Naturalismus zu vertreten, befinden sich in fundamental unterschiedlichen philosophischen Traditionen, was sich besonders darin zeigt, dass sich die meisten Texte zum ethischen Naturalismus nur mit jeweils einer der beiden Ausprägungen befassen. Angesichts der grossen Unterschiede der beiden Ansätze gibt es dafür gewiss gute Gründe, doch ist es auch bedauerlich, da beide Formen des Naturalismus auf das gleiche Grundbedürfnis antworten: Wie kann unserem moralischen Sprechen eine Grundlage in der Realität zugestanden werden, ohne dass dies einer Annahme mysteriöser Entitäten gleichkäme? In der vorliegenden Arbeit kommen denn auch beide Positionen zur Sprache, ohne dass sie indes einander direkt gegenübergestellt würden. Dies ist darin begründet, dass der neo-aristotelische Naturalismus wenn auch nicht historisch, so doch in der Logik dieser Arbeit in gewisser Hinsicht einen radikalen Neubeginn darstellt, indem er die bislang wenig hinterfragte Annahme einer Normativ-Natürlich-Dichotomie anzweifelt. Die folgende kurze Übersicht über die einzelnen Kapitel hat nicht in erster Linie zum Ziel, deren Inhalt wiederzugeben. Vielmehr soll sie zeigen, wieweit die einzelnen Teile miteinander verknüpft sind und wo sich – gewollte – Brüche ergeben.

*Kapitel 2* hat expositorischen Charakter. Es verortet den ethischen Naturalismus innerhalb der metaethischen Problemlandschaft und zeigt, in welcher vielfältigen Weise die Grundthese des ethischen Naturalismus, „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“, gelesen werden kann. Es legt sich zwar noch nicht auf eine bestimmte Form des ethischen Naturalismus, namentlich nicht auf eine der beiden bereits in dieser Einleitung genannten, fest, macht aber bereits deutlich, dass die Behauptung „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“ im Sinne eines „gemässigten“ Naturalismus verstanden werden kann. Abschnitt 2.1 zeigt auf, dass der ethische Naturalismus nicht vordringlich das Projekt verfolgt, ein allgemeines naturalistisches Programm in der Ethik zu implementieren. Wem in erster Linie daran gelegen ist, in der Philosophie nur wissenschaftlich respektable Entitäten zu akzeptieren oder nur wissenschaftlich anerkannte Methoden zu verwenden, dürfte expressivistische oder fiktionalistische Positionen bevorzugen. Wird der ethische Naturalismus, wie es diese Arbeit durchgehend tut, als eine Art des moralischen Realismus verstanden, so muss sein Interesse darin gesehen werden, unseren ethischen Diskursen eine Grundlage in der Realität zu geben, sodass von ethischen Aussagen gesagt werden kann, sie seien tatsächlich wahrheitsfähig (und bisweilen auch wahr). Zugleich will der ethische Naturalismus, *qua* Naturalismus, zeigen, dass diese ethische Realität in unserer empirisch erfassbaren Welt verankert ist und mit der Annahme moralischer Eigenschaften und Tatsachen keine mysteriösen Entitäten postuliert werden. Die Abschnitte 2.2 bis 2.6 schärfen das Profil des so verstandenen ethischen Naturalismus weiter, indem sie aufweisen, auf welche minimalen ontologischen, epistemologischen und semantischen Positionen sich ein ethischer Naturalismus festlegen muss. Abschnitt 2.7 zeigt, dass Moores Bestimmung, natürliche Entitäten seien diejenigen, die Gegenstand der Naturwissenschaften oder der Psychologie seien, nicht zu genügen vermag. Anstelle eines „disziplinären“ Kriteriums sollte ein (gemässigteres) „epistemisches“ Kriterium für die Natürlichkeit von Entitäten treten, das im Anschluss an David Copp so bestimmt werden kann: Eine Entität ist, grob gesagt, dann natürlich, wenn Sätze über deren Instantiierung der Empirie gegenüber rechenschaftspflichtig sind. Abschnitt 2.8 zeigt die mannigfaltigen Weisen auf, in welchen die Grundthese „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“ verstanden werden kann. Die These muss nicht zwingend als eine Behauptung über Type-Type-Identität verstanden werden,

sondern kann zum Beispiel auch derart interpretiert werden, dass sie eine Relation der Konstitution/Realisation ethischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften postuliert. Die im Zusammenhang mit der Frage des Verhältnisses zwischen ethischen und natürlichen Eigenschaften oft erwähnte Supervenienzrelation stellt demgegenüber keinen argumentativen Gewinn dar: Die Supervenienz ist weniger ein Teil der Lösung als vielmehr ein Teil des Problems, insofern Moralphilosophinnen zur Erklärung spezifischer Supervenienztatsachen aufgerufen sind („Weshalb superveniert diese moralische Eigenschaft über dieser Verteilung natürlicher Eigenschaften?“).

*Kapitel 3* hat in erster Linie apologetischen Charakter. Es weist auf, wie ein ethischer Naturalismus den wichtigsten Einwänden entgegen kann. Indes zeigt es auch, dass dies nicht jeder Form des ethischen Naturalismus gelingt. Besonders ein gemäßigter ethischer Naturalismus, der das Verhältnis zwischen ethischen und natürlichen Eigenschaften als eines der Konstitution oder Realisation versteht, vermag hinreichend zu überzeugen. Abschnitt 3.1 zeigt, dass ein ethischer Naturalismus Moores Argument der offenen Frage zu entgehen vermag. Denn dass eine Identitätsbehauptung zwischen „gut“ und einer natürlichen Eigenschaft notwendigerweise gilt, bedeutet noch nicht, dass die Wahrheit dieser Identitätsbehauptung a priori bekannt sein müsste. Dies wird durch den semantischen Externalismus von Putnam und Kripke nahegelegt, dessen sich besonders die Cornell-Realisten bedienen. Wird allerdings die Identifikation moralischer Eigenschaften mit natürlichen Eigenschaften – wie es die Cornell-Realisten propagieren – nach dem Muster von theoretischen Identifikationen wie „Wasser ist  $H_2O$ “ verstanden, so müsste der Term „gut“ starr referieren. Letzteres ist indes zweifelhaft. Moralische Prädikate sollten vielmehr als „Rollenterme“ betrachtet werden, wobei die Rolle festgelegt wird durch moralische Plattitüden, auf die sich die moralische Gemeinschaft („Volsmoral“) einigen kann. Moralische Terme hätten demnach, wie es der „analytische Deskriptivismus“ von Frank Jackson und Philip Pettit vorsieht, eine Netzwerkdefinition, in welcher ihr Verhältnis zu anderen moralischen und auch nicht-moralischen Begriffen beleuchtet wird. Dieses Verständnis der Semantik moralischer Terme legt zwei Aufgaben offen: Einerseits ist in Netzwerkdefinitionen moralischer Begriffe das Verhältnis moralischer und nicht-moralischer Begriffe zueinander zu bestimmen. Andererseits ist die Frage zu beantworten, welche (natürlichen) Eigenschaften am besten die von einem moralischen Prädikat eröffnete Rolle zu erfüllen vermögen. Das Verständnis moralischer Terme als Rollenterme legt es mithin nahe, den ethischen Naturalismus als eine These zur Realisation moralischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften zu verstehen.

Dies wird auch gestützt von der anschließenden Diskussion zur Relevanz moralischer Tatsachen (Abschnitt 3.2). Moralische Tatsachen, so der auf Gilbert Harman zurückgehende Einwand gegen alle (auch nicht-naturalistische) Formen des moralischen Realismus, seien in einem bestimmten Sinn irrelevant und müssten daher aus unserer Ontologie verbannt werden. Harman selbst fordert, moralische Tatsachen müssten explanatorisch relevant sein für das Vorliegen unserer sie betreffenden Beobachtungen und Überzeugungen. Diese Forderung erweist sich als verfehlt, gibt aber zu zwei Weiterentwicklungen Anlass: Zum einen, so die genealogischen Argumente gegen den moralischen Realismus, gibt es guten Grund zur Annahme, evolutionäre Faktoren hätten wesentlich zur Herausbildung moralischer Überzeugungen beigetragen. Doch wo, so die Herausforderung des genealogischen Arguments, bleibt in einem solchen Bild Platz für moralische Tatsachen? Zum anderen darf gefordert werden, moralische Tatsachen sollten moralfremde Dinge erklären, und zwar unabhängig davon, ob jemand eine entsprechende Überzeugung vertritt. Erneut vermag eine Form des ethischen Naturalismus, die eine Konsti-

tution/Realisation moralischer Tatsachen durch natürliche Tatsachen vorsieht, den beiden Herausforderungen am besten zu begegnen. Insbesondere lässt sich die „kontrafaktische und prognostische Kraft“ solcher moralischer Tatsachen hervorheben: Moralische Tatsachen erklären nicht nur, was realiter geschehen ist, sondern auch, was unter veränderten Umständen hätte geschehen können. Zudem erlauben sie es, begründete Prognosen über zukünftiges Verhalten oder zukünftige Ereignisse abzugeben.

Abschnitt 3.3 befasst sich mit der Frage, inwiefern moralische Tatsachen Handlungsgründe zu liefern vermöchten. Diese Frage kann als *pièce de résistance* für den ethischen Naturalismus betrachtet werden. Denn in der Frage nach normativen und motivierenden Gründen sowie in der Frage nach dem Verhältnis zwischen moralischen Tatsachen und normativen Gründen erweisen sich Positionen als plausibel, die einem ethischen Naturalismus nicht entgegenzukommen scheinen: Normative und motivierende Gründe sollten als zur selben ontologischen Kategorie gehörend verstanden werden, sodass im Falle eines Handelns aus guten Gründen die normativen und motivierenden Gründe zusammenfallen. Bei normativen (mithin auch bei motivierenden) Gründen handelt es sich um Tatsachen. Wünsche hingegen sind im Normalfall weder praktische Gründe noch bilden sie die Quelle praktischer Gründe. Denn ein Wunsch, etwas zu tun, lässt sich daraufhin befragen, worin das Wünschenswerte bestehe. Dies wiederum verweist auf eine mögliche Tatsache, die in diesem Fall den eigentlichen Grund darstellt. Wenn auch Wünsche nicht die Rolle praktischer Gründe übernehmen, können sie doch als Ermöglichungsbedingungen von Handlungen betrachtet werden – welche Handlungen ein Akteur tatsächlich ausführt, hängt auch von seinem „Motivationsgefüge“ ab. Die vorliegende Arbeit spricht sich vorsichtig für einen moralischen Rationalismus aus: Moralische Tatsachen stellen (übertrumpfbare) normative Gründe dar, in einer bestimmten Weise zu handeln. Ob dies eine begriffliche Notwendigkeit darstellt, bleibt indes offen. Es mag allenfalls nötig sein, auf der Grundlage einer substantiellen metaethischen Theorie, etwa eines neo-aristotelischen Naturalismus, dafür zu argumentieren, dass moralische Tatsachen normative Gründe darstellen. Kann sich nun der ethische Naturalismus in dieses Bild, das sich unabhängig von ihm als plausibel erwiesen hat, einfügen? Vermag er mithin zu erklären, inwiefern natürliche Tatsachen (mit denen er ja moralische Tatsachen identifiziert) normative Gründe darstellen können? Die ethische Naturalistin kann einerseits darauf verweisen, dass natürliche Tatsachen häufig normative Gründe darstellen in dem Sinne, dass sie hinreichende Prämissen in einem praktischen Argument zur Rechtfertigung einer Handlung sein können. Wird von einem gemäßigten Naturalismus ausgegangen, der das Verhältnis von moralischen und natürlichen Eigenschaften als eines der Realisation versteht, besteht ausserdem zwischen der Beschreibungsebene des Moralischen und derjenigen des Natürlichen eine genügend grosse Unabhängigkeit: Die moralische Tatsache, *qua* moralische Tatsache, kann einen Grund darstellen, wiewohl sie durch eine natürliche Tatsache realisiert ist und als solche auch der Empirie gegenüber rechenschaftspflichtig ist. Gegner des ethischen Naturalismus kritisieren nun aber, dass die „eigentlichen“ normativen Tatsachen („Dass Handlung *p* die Eigenschaft  $\varphi$  aufweist, ist der Grund, weshalb man *p* nicht tun soll“) damit noch gar nicht berücksichtigt wurden. Inwiefern können diese normativen Tatsachen natürliche Tatsachen sein? Allen Antwortversuchen vonseiten des ethischen Naturalismus wird der Non-Naturalist entgegenhalten, normative und natürliche Tatsachen seien schlichtweg zu verschieden, als dass sie miteinander identifiziert werden könnten. Dieser Intuition stellt das Ende des Abschnitts 3.3 indes die ebenso starke Intuition gegenüber, moralische und nicht-moralische Überzeugungen stünden in einem Interdependenzverhältnis, sodass die Verwerfung einer moralischen Überzeugung sich immer auch auf andere, moralische und nicht-moralische, Überzeugungen auswirke. Akzeptiert man ein solches dem wissenschaftstheoretischen Holismus und

einer kohärentistischen Rechtfertigungstheorie verpflichtetes Bild des Zusammenhangs von moralischen und nicht-moralischen Überzeugungen, erweist sich die Idee einer Normativ-Natürlich-Dichotomie als ebenso zweifelhaft wie die von Quine angegriffene Analytisch-Synthetisch-Dichotomie.

Abschnitt 3.4 untersucht den Zusammenhang zwischen moralischen Überzeugungen und Handlungsmotivation. Im Unterschied zum vorherigen Abschnitt 3.3 ist im Falle moralischer Motivation die plausibelste Position gerade diejenige, die dem ethischen Naturalismus entgegenkommt: Der Umstand, dass die Figur des Amoralisten möglich ist, spricht dafür, einen motivationalen Externalismus bezüglich moralischer Überzeugungen zu vertreten, mithin die Position, es sei nicht notwendig, dass jemand, der eine moralische Überzeugung hat, auch motiviert ist, entsprechend dieser Überzeugung zu handeln. Viele internalistische Intuitionen lassen sich mit Hilfe der Sprachpragmatik erklären, ohne dass man deswegen einen motivationalen Internalismus vertreten müsste. Die Figur des Amoralisten erscheint uns daher unplausibel, weil eine moralische Äusserung meistens schon in einen Gesprächskontext eingebunden ist, der erwarten lässt, die Person, welche die Äusserung macht, möge mit dieser Äusserung auch eine bestimmte nonkognitive Haltung verbinden. Es ist zudem möglich und plausibel, eine hybride Theorie moralischer Äusserungen zu vertreten, wonach derjenige, der eine moralische Äusserung macht, damit einerseits eine Überzeugung kundtut, andererseits durch die Äusserung auch konversationell impliziert, er nehme eine bestimmte nonkognitive Haltung ein. Diese Haltung beinhaltet oft eine Bereitschaft, entsprechend dem Inhalt der moralischen Überzeugung zu handeln, sollte aber weiter gefasst werden. Es handelt sich bei dieser nonkognitiven Haltung um eine spezifisch moralische Sichtweise auf die Welt, welche diese gleichsam in einer bestimmten Färbung erscheinen lässt, gewisse Tatsachen als Handlungsgrund hervorstechen und andere in den Hintergrund rücken lässt. Eine solche nonkognitive Haltung der moralischen Sensibilität und der Bereitschaft, sich auf das moralische Unterfangen einzulassen, kann, wie im Anschluss an eine Diskussion von Smiths Vorwurf des „moralischen Fetischismus“ erörtert wird, geradezu Voraussetzung für die Erlangung einer moralischen Überzeugung sein. Insbesondere gilt dies für Überzeugungen, welche dichte moralische Begriffe beinhalten. Dies ist indes nichts Mysteriöses und nicht einmal ein Spezifikum der Moral. Auch in anderen, etwa wissenschaftlichen Kontexten ist die Annahme plausibel, eine Bereitschaft, sich auf das entsprechende Unterfangen einzulassen, und eine bereichsspezifische Sensibilität begünstigten zumindest die Erlangung entsprechender Überzeugungen.

*Kapitel 4* kann in gewissem Sinn als Appendix verstanden werden, allerdings als eminent wichtiger. Kapitel 3 hat gezeigt, dass sich ein gemässiger ethischer Naturalismus, der das Verhältnis zwischen moralischen und natürlichen Eigenschaften als eines der Konstitution/Realisation versteht, vertreten lässt. Indes steht auch er dem hartnäckigen Einwand gegenüber, normative und natürliche Eigenschaften seien schlichtweg zu unterschiedlich, als dass sie miteinander identifiziert werden könnten. Hier setzt die Darstellung und Verteidigung des neo-aristotelischen Naturalismus ein. Während ein gemässiger ethischer Naturalismus oft in der Absicht vertreten wird, an der Intuition der grundlegenden Verschiedenheit normativer und natürlicher Eigenschaften festzuhalten, zweifelt der neo-aristotelische Naturalismus die Sinnhaftigkeit einer Normativ-Natürlich-Dichotomie an. Er setzt dieser Dichotomie die Beobachtung entgegen, es gebe innerhalb der Aussagen über lebende Organismen eine grosse Klasse von Aussagen, die einerseits als natürlich, andererseits als evaluativ oder normativ betrachtet werden können. Im Bereich des „natürlich Guten“ herrsche keine Trennung zwischen „natürlich“ und „normativ“. Der neo-aristotelische Naturalismus hält nun weiter fest, die Beurteilung menschlichen Verhaltens sei nicht grundsätzlich verschieden von der Beurteilung des Verhal-

tens anderer Tiere. Dies weist den neo-aristotelischen Naturalismus als eine Form von Naturalismus aus, die moralische Eigenschaften als durch natürliche Eigenschaften realisiert versteht – wären die Menschen andere biologische Wesen, würde das spezifisch Gute in anderen Haltungen oder Handlungen realisiert. Für die Details der Ausgestaltung eines solchen neo-aristotelischen Naturalismus sowie die Diskussion seiner Kritiker sei auf das entsprechende Kapitel 4 verwiesen. Wichtiger ist an dieser Stelle der Hinweis, dass der neo-aristotelische Naturalismus nicht nur dem Anliegen des ethischen Naturalismus gerecht wird, unserem moralischen Sprechen eine Grundlage in der Realität zuzuweisen, ohne mysteriöse Tatsachen zu postulieren. Er weist eine weitere Eigenart auf, die ihn in anderer Weise als Naturalismus qualifiziert und die als entscheidendes Charakteristikum – und damit, so zumindest die Haltung dieser Arbeit, auch Vorteil – gelten darf: Was (moralisch) gut oder schlecht, geboten oder verboten ist, hängt wesentlich davon ab, welche Art von Lebewesen wir sind. Der neo-aristotelische Naturalismus verankert das moralisch Gute in den kontingenten biologischen Gegebenheiten und ist damit keine Ethik für Personen oder reine Vernunftwesen, sondern für Menschen.

Es wäre vermessen zu denken, dass mit dieser Arbeit sämtliche Vorbehalte gegenüber einem ethischen Naturalismus entkräftet würden oder der neo-aristotelische Naturalismus zweifelsfrei als die richtige Theorie hinsichtlich der Frage, worin das moralisch Gute bestehe, ausgewiesen wäre. Sie hat indes bereits ein wichtiges Ziel erreicht, wenn es ihr gelingt aufzuzeigen, 1) dass der ethische Naturalismus unseren moralischen Diskurs nicht infrage stellen, sondern stark machen will, 2) dass sich ein ethischer Naturalismus in Form eines gemäßigten ethischen Naturalismus vertreten lässt, der die Relation zwischen ethischen und natürlichen Eigenschaften als eines der Konstitution oder Realisation betrachtet, und 3) dass der neo-aristotelische Naturalismus eine ernst zu nehmende Möglichkeit darstellt, einen ethischen Naturalismus zu vertreten, der die Natürlich-Normativ-Dichotomie ablehnt.



## Kapitel 2

# Was ist ethischer Naturalismus?

Bevor in diesem Kapitel erörtert wird, auf welche Behauptungen sich ein ethischer<sup>1</sup> Naturalismus festlegt und was alles unter der Grundthese des ethischen Naturalismus, „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“, verstanden werden kann, kommt die Frage „Weshalb überhaupt ethischer Naturalismus?“ zur Sprache. Diese etwas unübliche Reihenfolge, welche die Definition des Begriffs hinter die Frage stellt, weshalb man das (noch nicht definierte) Konzept ernst nehmen soll, ist berechtigt. Denn die Frage, was sinnvollerweise unter „ethischem Naturalismus“ verstanden werden soll, kann gewinnbringender untersucht werden, wenn bekannt ist, welchen Bedürfnissen ein ethischer Naturalismus überhaupt entgegenkommen soll. Die folgende Antwort auf die Frage nach der Motivation eines ethischen Naturalismus erhebt weniger einen exegetischen als vielmehr einen systematischen Anspruch. Der ethische Naturalismus soll innerhalb der ethischen Problemlandschaft verortet werden. Ob damit die Motivation aller ethischen Naturalisten<sup>2</sup> für ihre Position angemessen wiedergegeben ist, kann offenbleiben.

### 2.1 Wieso ethischer Naturalismus?

Darf eine Anthropologin, die ihrem eingeborenen Führer versprochen hat, ihn nicht zu fotografieren, den schlafenden Eingeborenen im Dienst der Wissenschaft dennoch ablichten? (Das Beispiel ist übernommen aus Foot 2001, S. 47–48.) Wie sollen diese und ähnliche Fragen beantwortet werden; wie soll man sich im beschriebenen Fall entscheiden? Vertreterinnen ganz unterschiedlicher Positionen kämen darin überein, man könne eine rationale Debatte über diese Frage führen, seine eigene Position mit Argumenten untermauern und versuchen, die gegnerische Position mit Argumenten zu entkräften. Indes mag sich im Verlauf der Diskussion auch der Eindruck einstellen, man habe irgendwann „harten Grund“ erreicht und das Weitergraben falle schwer. „Mir sind Versprechen heilig, und auch das gegebene Versprechen muss unter allen Umständen eingehalten werden“, sagt Antonia. Boris hält dagegen: „Die

---

<sup>1</sup>Diese Arbeit verwendet die Prädikate „ethisch“ und „moralisch“ durchgängig synonym. Es ist mithin von kontingenten Faktoren abhängig, ob im Folgenden von „moralisch“ oder „ethisch“ die Rede ist. (Während sich etwa der Begriff „ethischer Naturalismus“ etabliert hat, spricht man dagegen oft vom „moralischen Realismus“.)

<sup>2</sup>Ist im Folgenden von Personen die Rede, wird immer nur ein Geschlecht benutzt. Der Text wechselt zwischen der männlichen und der weiblichen Form ab. In Einzelfällen wird von dieser Gepflogenheit abgewichen, so etwa dann, wenn eine philosophische Position besonders prominent durch Männer bzw. Frauen vertreten wird. Es wird mithin nur von den Cornell-Realisten und den neo-aristotelischen Naturalistinnen die Rede sein.

Fotografie dient dazu, eine gefährdete Kultur zu dokumentieren, und sollte daher erlaubt sein, zumal der Eingeborene ja gar nichts davon bemerkt.“ Vielleicht sollten Antonia und Boris hier die Diskussion abbrechen. Sie gehen, so ein beliebter Allgemeinplatz in alltäglichen Diskussionen zur Moral, schlicht von unterschiedlichen Wertvorstellungen aus. Die moralische Diskussion mit ihrer scheinbar unüberwindbaren Meinungsdivergenz liesse sich dann vergleichen mit der Diskussion, ob es sich mehr lohne, ein Orgelwerk von Messiaen oder von Bach anzuhören. Antonia und Boris können hierüber eine argumentative Diskussion führen (und sogar zu einem Ergebnis gelangen), wenn sie in ihrer Liebe zur Neuen Musik übereinstimmen. Möglicherweise werden sie aber auch einfach ihrer unterschiedlichen musikalischen Vorlieben gewahr, weshalb sich Antonia für den einen, Boris für den anderen Komponisten entscheidet.

Das einleitende Beispiel zeigt: Man kann über einen bestimmten Gegenstand innerhalb eines gewissen Rahmens einen rationalen Diskurs führen, ohne dass eine der beteiligten Parteien (voraussetzungslos) recht haben muss. Die Folgerung liegt nahe: Das Beste, was wir in Diskussionen über Musik und Moral tun können, ist somit, uns der eigenen Vorlieben und derjenigen des Gesprächspartners bewusst zu werden. Ob diese Folgerung für die Musik angebracht ist oder nicht, sei dahingestellt. Zumindest aber gibt es eine starke Intuition, sie sei im Bereich der Moral verfehlt. Die Sadistin, die nichts Schlimmes daran findet, kleine Kinder zu quälen, kann sich nicht darauf berufen, es sei letztlich eine Frage des (moralischen) Geschmacks, ob das arbiträre Zufügen von Schmerz gegenüber Unschuldigen ohne Einwilligung der Betroffenen verwerflich sei oder nicht. Auch die unterschiedlichen Wertvorstellungen, von denen zuvor gesprochen wurde, sind einer rationalen Kritik zugänglich, und ob eine Handlung moralisch erlaubt ist oder nicht, kann nicht allein davon abhängen, welche Einstellung jemand zu dieser Handlung einnimmt. Selbst wenn besagte Sadistin in einer Gesellschaft von Kinderquälern aufgewachsen wäre, in der solche Handlungen zum guten Ton gehören, würden wir ihr Handeln genauso als verwerflich verurteilen. Der Umstand, dass sie mit ihrer Kinderquälerei einer Norm ihrer Gesellschaft nachkommt, vermag ihr Tun zu erklären, aber nicht zu rechtfertigen. Welchen moralischen Wert eine Handlung hat, scheint mithin nicht nur unabhängig davon, welche Einstellung eine einzelne Person gegenüber dieser Handlung einnimmt, sondern auch davon, welche Gepflogenheiten und Normen in der einen oder anderen Gesellschaft gelten. Diese Überlegungen erklären die anfängliche Plausibilität eines moralischen Realismus: Was moralisch geboten, erlaubt und verboten ist, welche Handlungen und Einstellungen gut oder schlecht sind, wird nicht davon bestimmt, welche Einstellung wir (als Individuum oder als Gesellschaft) gegenüber diesen Fragen einnehmen. Was gut und schlecht, richtig und falsch ist, wird von aussen an uns herangetragen. Es gibt, so die Intuition, eine moralische Realität, der man besser oder schlechter gerecht werden, der man sich mehr oder weniger annähern kann. Die Standardauffassung bezüglich der Moral ist denn auch für viele ein moralischer Realismus: Moralische Sätze haben propositionalen Gehalt und sind der Beurteilung durch Wahrheitsprädikate zugänglich. Und der Wahrheitswert moralischer Sätze hängt nicht davon ab, welche Einstellung ein Einzelner oder eine Gruppe gegenüber diesen Sätzen einnehmen.

Mit diesem Befund geht auch John Mackie (1990) einig. Es ist, so Mackie, tatsächlich der Anspruch unserer moralischen Praxis, mit dem, was wir sagen, Wahres zu sagen. Und es ist der Anspruch unserer moralischen Praxis, dass den wahren moralischen Sätzen eine moralische Realität entspricht, welche diese Sätze wahr macht. Mackie präzisiert den Anspruch, der unserer moralischen Praxis zugrunde liegt, in wichtigen Punkten: Nicht nur sind moralische Sätze wahr oder falsch, sondern unsere moralische Praxis erhebt den Anspruch, die Moral sei in folgendem Sinn praktisch: Ein wahrer Satz darüber, was moralisch geboten ist, liefert einen Grund, entsprechend zu handeln, unabhängig davon, ob man einen Wunsch aufweist, ent-



sprechend zu handeln. Und jemand, der einen moralischen Satz als wahr anerkennt, ist damit auch motiviert, dem darin ausgedrückten Gebot/Verbot entsprechend zu handeln. Die Tatsachen, die für die Wahrheit moralischer Sätze bürgen, sind somit dadurch charakterisiert, (i) dass sie unabhängig von der Einstellung von Einzelnen oder Gruppen bestehen (sie sind objektiv), (ii) dass sie Gründe zu handeln liefern, unabhängig davon, welche konative Einstellung man hat (sie sind kategorisch), und (iii) dass jeder, der ihr Bestehen anerkennt, zu entsprechenden Handlungen motiviert ist (sie sind intrinsisch motivierend). Nun widerspricht aber, so Mackie, das Charakteristikum (i) den anderen beiden Charakteristika. Es kann somit keine Tatsachen geben, welche alle drei angegebenen Punkte erfüllen, mit anderen Worten: Es gibt keine moralischen Tatsachen, welche moralische Sätze wahr machen würden, mithin sind alle moralischen Sätze falsch.<sup>3</sup>

Mackies Kritik ist von einer naturalistischen Grundhaltung in Bezug auf die Philosophie getragen. Darunter ist hier noch kein ausgearbeitetes Programm oder eine Theorie zu verstehen, sondern die grundsätzlich kritische Haltung gegenüber Entitäten, die nicht der Erfahrung zugänglich sind, und gegenüber Erkenntnisformen, die sich von den aus den Wissenschaften bekannten Formen der Erkenntnis unterscheiden. Offenbar hält Mackie den Wahrheitsanspruch moralischer Diskurse für unvereinbar mit einer seriösen naturalistischen Ausrichtung. Man kann im Zusammenhang mit Mackies Kritik denn auch von einem Eliminationismus in Bezug auf moralische Entitäten sprechen, der ähnlich wie der viel bekanntere Eliminationismus in Bezug auf mentale Entitäten von Paul und Patricia Churchland einen ganzen Diskursbereich als *in globo* falsch betrachtet. (Ebenfalls ähnlich wie im Falle des Eliminationismus bezüglich mentaler Entitäten muss Mackie in einer so genannten *Irrtumstheorie* plausibilisieren, wieso wir in unserer moralischen Praxis einem derart grossen Irrtum aufsitzen könnten. Diese Irrtumstheorie wird von Mackie auch geliefert, spielt hier aber noch keine Rolle – vorerst geht es nur um den kritischen Teil von Mackies Theorie.<sup>4</sup>) Insofern könnte die von Mackie initiierte und zum Beispiel von Richard Joyce als „Fiktionalismus“ (Joyce 2001) weitergeführte Theorie als ein ethischer Naturalismus *par excellence* gelten. Es stellt sich allerdings die Frage, ob dem berechtigten Anliegen, keine dubiosen kognitiven Fähigkeiten und Entitäten anzunehmen, nur auf die von Mackie gezeigte Weise Genüge getan werden könne, zumal Mackies und Joyces Behauptung, eine solche Theorie wirke sich nicht auf die Kernbereiche unserer moralischen Praxis aus, fragwürdig ist (siehe dazu 2.2; zu einer überzeugenden Kritik von Mackie vgl. Schaber 2003, zur Kritik an Joyce vgl. Miller 2013, S. 118–121).

Mackies Kritik stellt für den moralischen Realismus, der wie erwähnt als Standardauffassung gelten darf, eine derart eindringliche Herausforderung dar, dass man sich genötigt fühlen mag, den moralischen Realismus aufzugeben. Moderne Nachfolger der Expressivisten wie Simon Blackburn und Allan Gibbard etwa teilen mit Mackie die naturalistische Grundhaltung, stellen aber dessen begriffliche Behauptung infrage, unsere moralische Praxis sei so zu verstehen, als erhebe sie den Anspruch, moralische Sätze seien wahrheitsfähig. Man kann sich indes fragen, ob Mackies Kritik überhaupt zu einer Abkehr von einem moralischen Realismus führen müsse, wenn man das Grundanliegen Mackies, die Vermeidung „seltsamer“ Entitäten, teilt. Unter dem, was in der einschlägigen (meta)ethischen Literatur als „ethischer Naturalismus“ bezeichnet wird (und was auch Thema dieser Arbeit ist), wird gemeinhin eine Position verstanden, die an diesem Punkt ansetzt: Der ethische Naturalismus behauptet, Mackies Sorge über die Seltsamkeit moralischer Entitäten sei unbegründet,

<sup>3</sup>Dass diese Kurzversion von Mackies Kritik am moralischen Realismus nicht ganz angemessen ist, wird in 2.6 ausgeführt. Vorerst soll die hier gegebene Darstellung genügen.

<sup>4</sup>Im Folgenden wird auch öfters etwas ungenau von der „Irrtumstheorie“ die Rede sein, wenn Mackies eliminative Theorie als Ganzes gemeint ist, d. h. sowohl der kritische als auch der erklärende Teil.

weil es sich bei moralischen Entitäten um natürliche Entitäten handelt. Dabei ist nicht nur klärungsbedürftig, was unter einer natürlichen Entität zu verstehen ist, sondern auch, in welchem Sinne moralische Entitäten natürliche Entitäten sein sollen, zum Beispiel ob eine Identitätsbeziehung zwischen moralischen und natürlichen Eigenschaften besteht. Diese Einbettung des ethischen Naturalismus in die metaethische Problemlandschaft ist deshalb wichtig, weil sie zeigt, dass das Grundanliegen des ethischen Naturalismus nicht darin besteht, die Ethik in irgendeiner Form zu einem Zweig einer anderen Wissenschaft werden zu lassen oder sie gar ganz abzuschaffen. In gewissem Sinne besteht das Anliegen des ethischen Naturalismus gerade im Gegenteil: *Qua* moralischer Realismus will er daran festhalten, dass unsere moralischen Diskurse wahrheitsfähig sind und dass die Wahrheit moralischer Aussagen in einer von unseren Einstellungen unabhängigen Realität begründet ist. *Qua* Naturalismus will er diese moralische Realität gegen den Vorwurf in Schutz nehmen, sie sei in irgendeinem Sinne suspekt. Der ethische Naturalismus hält nicht von vornherein an einem starren Bild von Wissenschaftlichkeit fest, dem jeglicher Diskurs mit Realitätsanspruch zu genügen hätte. Die Hoffnung der ethischen Naturalistin besteht allerdings tatsächlich darin, dass die Annahme der Realität der Moral damit vereinbar ist, nur Entitäten und Erkenntnisformen zuzulassen, die in einem naturalistischen Weltbild Platz finden. Sollte diese Hoffnung nicht erfüllt werden, ist für den ethischen Naturalismus nicht von vornherein ausgemacht, dass die Korrektur bei der Moral ansetzen müsste. Um es etwas plakativ zu formulieren: Während für Mackie der Konfliktfall zu Ungunsten der Moral entschieden wird, kann im ethischen Naturalismus der Konfliktfall auch zu Ungunsten des Naturalismus entschieden werden. Dies sollte aber nicht vorschnell geschehen, sondern es ist zuerst eingehend zu prüfen, ob sich überhaupt ein Konfliktfall einstellt.

## 2.2 „Ethischer Naturalismus“ und „Metaethischer Naturalismus“

Als eine erste Annäherung an den ethischen Naturalismus lässt sich festhalten, dass es sich dabei um eine metaethische Position handelt. Er gehört mithin in den Bereich folgender Fragestellungen: Was ist der semantische Gehalt moralischer Äusserungen? Gibt es moralische Tatsachen, und, wenn ja, welcher Art sind diese? Können moralische Wahrheiten, sofern es sie gibt, erkannt werden, und, wenn ja, welcher Art ist diese Erkenntnis? Diese Einordnung soll den ethischen Naturalismus, wie er hier diskutiert wird, insbesondere abgrenzen von der zur normativen Ethik gehörenden, in der Nähe des Sozialdarwinismus zu verortenden These, es sei moralisch geboten, dass der Mensch einem (wie auch immer bestimmten) durch die Evolution gesetzten „Ziel“ nachkomme. Dieter Birnbacher (2003, S. 360–381) spricht aus diesem Grund beinahe durchgehend vom „metaethischen Naturalismus“. Da sich die Bezeichnung nicht durchgesetzt hat, behält die vorliegende Arbeit grundsätzlich den gängigeren Begriff „ethischer Naturalismus“ bei.<sup>5</sup> Die Wahl des weniger sperrigen Begriffs „ethischer Naturalismus“ ist aber auch in einem grundsätzlichen Zweifel begründet, ob sich die beiden Bereiche der normativen Ethik und der Metaethik sauber trennen lassen. Normative Ethik und Metaethik gehen selbstredend auf verschiedene Fragestellungen ein, und im Rahmen dieser Arbeit wird auch kaum davon die Rede sein, welche Handlungen und Einstellungen geboten und verboten, gut und schlecht seien. Es wäre aber verfehlt und nachgerade gefährlich anzunehmen, es bestehe eine generelle Unabhängigkeit von normativer Ethik und Metaethik (derart, dass jede

<sup>5</sup>Nur wenn im Rahmen der Diskussion des neo-aristotelischen Naturalismus die Frage erörtert wird, inwiefern es sich hierbei noch um einen *metaethischen* Naturalismus handelt, wird der Deutlichkeit halber bisweilen der Begriff „metaethischer Naturalismus“ verwendet.

beliebige Theorie der normativen Ethik mit jeder beliebigen Theorie der Metaethik kompatibel ist).<sup>6</sup>

Besonders im Rahmen der Argumentation für eine Form des moralischen Realismus ist eine weitere Abhängigkeitsbeziehung wichtig: Unsere gegenwärtige moralische Praxis wird nicht von allen metaethischen Positionen gleich gut erklärt. Gerade ontologisch sparsame Theorien stehen unter einer Begründungspflicht, wenn es darum geht zu erklären, weshalb wir in grossen Teilen unserer moralischen Praxis davon auszugehen scheinen, es gebe moralische Tatsachen. Zweifelsohne ist keine moralische Praxis vor Kritik und Reform gefeit, und aus einem Erklärungsnotstand bezüglich unserer Praxis kann auch die Folgerung gezogen werden, man müsse unsere moralische Praxis einer Reform unterziehen. Die Unvereinbarkeit einer metaethischen Position mit einer moralischen Praxis spricht mithin nicht zwingend gegen die vertretene metaethische Position. Dennoch kann festgehalten werden, dass eine vermeintlich sparsame Metaethik sich in ihren Implikationen für die moralische Praxis als viel „kostspieliger“ erweisen mag als erwartet. (Darin besteht die Quintessenz der Kritik von Schaber (2003) an Mackies Annahme einer weitgehenden Unabhängigkeit von Metaethik und normativer Praxis, vgl. Mackie 1990, z. B. S. 16.)

## 2.3 Ontologische Dimension

Bei der vom ethischen Naturalismus aufgestellten Behauptung handelt es sich zuallererst um eine ontologische. Wie bereits eingangs (2.1) ausgeführt, stellt der ethische Naturalismus, wie er in dieser Arbeit verstanden wird, eine Spielart des ethischen Realismus dar. Der ethische Realismus vertritt die These, es gebe moralische Tatsachen/Eigenschaften/Eigenschaftsinstanzen<sup>7</sup>. Diese fungieren als Wahrmacher wahrer moralischer Aussagen. Eine ethische Realistin vertritt also immer auch die These, moralische Äusserungen seien wahrheitsfähig. Damit, dass moralische Tatsachen als Wahrmacher moralischer Aussagen fungieren, ist allerdings noch nicht gesagt, dass dies die einzige Funktion moralischer Tatsachen ist – ja nicht einmal, dass es die wichtigste ist. Die Frage, ob die Rede von wahrheitsfähigen Diskursen die Annahme entsprechender Tatsachen impliziert, wird kontrovers diskutiert. Crispin Wright etwa geht davon aus, ein minimal wahrheitsfähiger Diskurs sei bereits möglich ohne das Postulat, dass wahren Aussagen in einem ontologisch anspruchsvollen Sinne Tatsachen entsprechen (Wright 1992, Kapitel 1 und 2). Ob dies so ist, kann dahingestellt bleiben. (Diese Arbeit geht im Folgenden von einem anspruchsvolleren korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff aus.) Die Debatte zeigt indes zumindest, dass Tatsachen womöglich noch andere Funktionen übernehmen als einzig diejenige, Aussagen wahr zu machen. Dies dürfte auch im Fall moralischer Tatsachen so sein. Welche Rolle moralische Tatsachen und Eigenschaften innerhalb unserer moralischen Diskurse und Praktiken spielen, wird anlässlich des Einwands der explanatorischen Irrelevanz moralischer Tatsachen (3.2) und im Rahmen der Diskussion der normativen Kraft moralischer Aussagen (3.3 und 3.4) noch eingehender erläutert.

Wie bereits in 2.1 erwähnt, vertritt der moralische Realismus nicht nur die These,

<sup>6</sup>Eine solche Unabhängigkeit wird zu Recht bestritten etwa von Schaber 1997, S. 21–22, oder Brink 1989, S. 5.

<sup>7</sup>Spricht dieser Text von „Eigenschaftsinstanzen“, dann sind damit immer partikuläre Eigenschaften (*moments, tropes*) gemeint, vgl. dazu Mulligan/Simons/Smith 1984. Der Ausdruck „Eigenschaftsinstanz“ ist insofern etwas unglücklich gewählt, als auch ein Einzelding, das eine Eigenschaft *F* aufweist, als Instanz von *F* bezeichnet werden könnte („Der grüne Apfel ist eine Grün-Instanz“). Dieser Gebrauch des Ausdrucks „Eigenschaftsinstanz“ wird in diesem Text keine Rolle spielen (mit Ausnahme einer kurzen klärenden Bemerkung in 2.8.3). Auf die Metaphysik der Tatsachen und Eigenschaften wird im Zusammenhang mit der Frage nach dem genauen Verhältnis von moralischen und natürlichen Entitäten nochmals zurückzukommen sein, vgl. 2.8.1.

moralische Aussagen seien wahrheitsfähig. Zusätzlich zu dieser Wahrheitsfähigkeit, so der moralische Realismus, hängt die Wahrheit moralischer Aussagen nicht davon ab, welche (kognitiven oder nonkognitiven) Einstellungen Einzelpersonen oder Personengruppen gegenüber dem Inhalt dieser Aussagen einnehmen.<sup>8</sup> Ein (in dieser simplen Form ohnehin nicht vertretbarer) moralischer Subjektivismus, wonach dasjenige gut ist, was jemand für gut hält, oder ein Kontraktualismus, wonach die Moral konstituiert wird durch das, worauf sich eine Gemeinschaft unter bestimmten Bedingungen einigen kann, erfüllen diese Bedingung nicht. Moralische Tatsachen, so kann man die realistische Position etwas plakativ wiedergeben, bestehen unabhängig von unserer Einstellung zu ihnen.

Der ethische Naturalismus, wie er in dieser Arbeit diskutiert wird, stellt nun noch die zusätzliche Behauptung auf, moralische Tatsachen oder Eigenschaften seien natürliche Tatsachen oder Eigenschaften. Was hier mit „natürlich“ gemeint ist, ist eine separat zu behandelnde Frage (siehe 2.7), ebenso die Frage, um welche Art von ontologischer Relation (z. B. Identität, Supervenienz, Konstitution) zwischen moralischen und natürlichen Eigenschaften es sich handeln soll (vgl. hierzu vor allem 2.8).

## 2.4 Erkenntnistheoretische Dimension

Die Frage, ob es moralische Erkenntnis gibt, steht, zumindest wenn man einen anspruchsvollen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff vertritt, in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Frage, ob es moralische Tatsachen gibt. Da moralische Erkenntnis die Erkenntnis moralischer Wahrheiten ist und moralische Wahrheiten von moralischen Tatsachen oder Eigenschaften wahr gemacht werden, kann die Frage, ob es moralische Erkenntnis gibt, nur dann bejahend beantwortet werden, wenn gleichzeitig die Behauptung aufgestellt wird, es gebe moralische Tatsachen. (Dies schließt aber nicht die Möglichkeit aus, dass diese Tatsachen in dem oben erwähnten Sinn Entitäten sein könnten, die von unseren kognitiven oder nonkognitiven Einstellungen abhängen.) Die Umkehrung ist hingegen nicht zwingend: Man kann konsistenterweise behaupten, es gebe moralische Tatsachen oder Eigenschaften, diese Tatsachen oder Eigenschaften seien aber grundsätzlich unerkennbar. Es ist somit nicht widersprüchlich, auch als Realistin die skeptische Position zu vertreten, moralische Erkenntnis sei grundsätzlich nicht möglich.<sup>9</sup> Allerdings ist dies eine kaum je vertretene Option. Wenn, wie eine radikale Skeptikerin bezüglich moralischer Erkenntnis behaupten muss, ethische Erkenntnis unmöglich ist, dann sind, sollte die Skeptikerin gleichzeitig auch Realistin sein, für sie auch ethische Tatsachen prinzipiell der menschlichen Erkenntnis unzugänglich. Ethische Wahrheit gibt es für eine solche Skeptikerin zwar, aber diese ist nicht erkennbar. Es ist fraglich, ob es überhaupt Diskurse gibt, die zwar wahrheitsfähig sind, während zugleich sämtliche wahren Sätze dieses Diskurses nicht zuverlässig als wahr erkannt werden. Als Beispiel kann man am ehesten noch das Reden über zukünftige Ereignisse anführen. In strengem Sinn, so könnte man sagen, gibt es keine Erkenntnis zukünftiger Ereignisse. Dennoch erweisen sich Sätze über zukünftige Ereignisse spätestens dann als wahr oder falsch, wenn dieses Ereignis (nicht) eingetreten ist. Dies zeigt indes weniger, dass das Reden über zukünftige Ereignisse ein Diskurs wäre, der wahre, aber prinzipiell unerkennbare Sätze enthält, sondern vielmehr, dass die Art von Erkenntnis, die man innerhalb eines Diskurses erwarten darf, dem Diskurs selbst

<sup>8</sup>Diese Bedingung wird gleichermassen von naturalistischen wie nicht-naturalistischen moralischen Realisten formuliert, siehe etwa Brink 1989, S. 14–17, Zimmerman 1985, S. 79–80, Shafer-Landau 2003, S. 2, Enoch 2011, S. 1.

<sup>9</sup>„Notice further that Robust Realism [...] is *prima facie* neutral on the epistemology of the normative, and is thus compatible with even the most thoroughgoing epistemological skepticism about the normative.“ (Enoch 2011, S. 4)

angemessen sein muss. Sinnliche Erfahrung spielt in der Erkenntnis zukünftiger Ereignisse keine Rolle, hingegen werden zukünftige Ereignisse unter anderem mit Hilfe statistischer Analysen und durch Anwendung zuverlässiger Modelle und Gesetze auf gegenwärtige Situationen erkannt (und diesen Erkenntnisarten ist gegenüber dem Legen von Tarotkarten und dem Lesen im Kaffeesatz der Vorzug zu geben). Der Gedanke, ethische Sätze könnten wahr sein, sie seien aber grundsätzlich unerkennbar, darf also verworfen werden. Dies heisst indes nicht, dass mit einem allfälligen Nachweis der Existenz moralischer Tatsachen auch schon die Frage danach geklärt wäre, wie moralische Erkenntnis möglich ist und wie moralische Sätze gerechtfertigt sind. Die ethische Realistin, also *a fortiori* auch die ethische Naturalistin, welche typischerweise (wenn auch nicht aufgrund eines logischen oder begrifflichen Folgeungsverhältnisses) auch die These vertritt, es gebe ethische Erkenntnis, befindet sich somit in der Pflicht, etwas darüber zu sagen, wie ethische Erkenntnis möglich ist. Die charakteristische Position des ethischen *Naturalismus* besteht in der Behauptung, die Art der Erkenntnis moralischer Wahrheiten unterscheide sich nicht von der Art und Weise, in der natürliche Tatsachen erkannt werden (diese noch etwas inhaltsleere Bestimmung wird in 2.7.3 präzisiert). Die Frage, wie Erkenntnis moralischer Wahrheiten aus Sicht einer ethischen Naturalistin zu verstehen ist, wird im Zusammenhang mit der Darstellung des Cornell-Realismus in 3.1.3 erneut aufgegriffen werden.

## 2.5 Semantische und pragmatische Dimension

Auf die Frage, welchen semantischen Gehalt ethische Sätze haben, sind in der metaethischen Tradition im Wesentlichen drei verschiedene Antworten gegeben worden, die sich mit den Begriffen *Emotivismus*, *Präskriptivismus* und *Deskriptivismus* verbinden (die ersten beiden Positionen werden oft auch unter dem Begriff *Expressivismus* zusammengefasst). Die Frage, ob ein ethischer Naturalismus zwingend mit der Ablehnung eines Expressivismus einhergeht, gibt Anlass, den Expressivismus genauer zu untersuchen und zwei unterschiedliche Arten zu unterscheiden, auf welche die expressivistische Position verstanden werden kann. Im Folgenden wird der Einfachheit halber nur über den (gemeinhin mit A. J. Ayer in Verbindung gebrachten) Emotivismus gesprochen. Diese Position kann in einer ersten Annäherung wie folgt charakterisiert werden: Äussert man den Satz „Es ist falsch, dass du die Post deiner Nachbarn liest“, gibt man damit einem bestimmten Gefühl der Empörung Ausdruck. Der Satz bedeutet also etwa so viel wie „Die Post der Nachbarn lesen – pfui!“.

Nun ist diese Darstellung falsch oder zumindest verkürzt. Selbst wenn man von der (gleich noch zu qualifizierenden) Annahme ausgeht, es handle sich bei der emotivistischen These um eine Behauptung über die Bedeutung des Satzes „Es ist falsch, dass du die Post deiner Nachbarn liest“, wäre die „Übersetzung“, die gegeben wurde, falsch. Denn im besagten Satz ist eindeutig eine deskriptive Komponente enthalten, die auch ein Emotivist bedenkenlos anerkennen würde, nämlich „Du liest die Post deiner Nachbarn“. Die semantische Analyse des Satzes lautete dann eher: „Du liest die Post deiner Nachbarn. (*deskriptive Komponente*) Und: Die Post der Nachbarn lesen – pfui! (*emotive Komponente*)“ Indes ist immer noch fraglich, ob damit die Position des Emotivismus richtig wiedergegeben ist, bzw. ob dies die einzige Möglichkeit ist, die emotivistische Position zu verstehen. Wird dem oben formulierten emotivistischen Kerngedanken, man gebe mit der Äusserung „Es ist falsch, dass du die Post deiner Nachbarn liest“ einem bestimmten Gefühl Ausdruck, tatsächlich ausreichend Rechnung getragen, wenn die These als eine These zur Bedeutung moralischer Sätze verstanden wird? Die Idee, man gebe mit einer moralischen Äusserung einem bestimmten Gefühl Ausdruck, kann nämlich auch als eine

Behauptung darüber gelesen werden, was mit einer moralischen Äusserung *getan* werde, im Unterschied zu einer These darüber, welche Bedeutung ein Satz habe. Die expressivistischen Positionen lassen sich mithin auch als pragmatische Thesen verstehen, namentlich als Thesen darüber, welche illokutionäre Kraft einer moralischen Äusserung zukomme. Die emotivistische Position bestünde in diesem Fall in der Behauptung, dass jemand, der den Satz „Es ist falsch, dass du die Post deiner Nachbarn liest“ äussert, damit nicht einen moralischen Sachverhalt beschreibe, sondern einem bestimmten Gefühl Ausdruck verleihe, und zwar unabhängig davon, ob der Satz propositionalen Charakter hat oder nicht. Es ist müssig, entscheiden zu wollen, ob die frühen Expressivisten, falls ihnen dieser Unterschied bewusst gewesen wäre, ihre Behauptung eher als semantische oder als pragmatische These verstanden hätten.<sup>10</sup> Wichtig ist es indes, die beiden Dimensionen, einerseits die semantische und andererseits die pragmatische, sauber zu unterscheiden.

Sobald man dies tut, stellen sich zwei verschiedene Fragen (die Unterscheidung findet sich zum Beispiel deutlich in Kalderon 2005):

1. Semantische Frage: Haben moralische Sätze propositionalen Charakter? Entspricht einem moralischen Prädikat eine Eigenschaft?
2. Pragmatische Frage: Welche Haltung nimmt jemand typischerweise ein, wenn er einen moralischen Satz akzeptiert oder äussert?

Der ethische Naturalismus verpflichtet sich nun in offensichtlicher Weise nur in Bezug auf die semantische Frage: Moralische Sätze haben propositionalen Charakter, mit moralischen Prädikaten nimmt man Bezug auf moralische Eigenschaften. Für die Diskussion der pragmatischen Dimension sei auf das folgende Unterkapitel und besonders den Abschnitt 3.4.3 verwiesen. Im folgenden Exkurs über eine Nicht-Standard-Interpretation von John Mackies Irrtumstheorie wird die hier bereits skizzierte Unterscheidung der pragmatischen und der semantischen Dimension nochmals verdeutlicht und angewandt.

## 2.6 Exkurs: Mackies Irrtumstheorie

John Mackie vertritt in „Ethics: Inventing Right and Wrong“ eine von ihm so genannte *Irrtumstheorie* (*error theory*) der (vermeintlichen) Objektivität von Werten (Mackie 1990, S. 35, 48–49). Diese Irrtumstheorie wird oft (etwa von Birnbacher 2003, S. 356–357) derart interpretiert, als besage sie Folgendes: *Moralische Sätze haben deskriptiven Gehalt und sind wahrheitsfähig. Aber alle moralischen Aussagen sind falsch.* Es ist unmittelbar einsichtig, dass eine solche Position unhaltbar ist. Ist eine Aussage falsch, so muss ihr kontradiktorisches Gegenteil wahr sein. Moralische Aussagen bilden hiervon keine Ausnahme. Ist also etwa die Aussage „Es ist gut, Menschen in Not zu helfen“ falsch, dann muss die Aussage „Es ist nicht der Fall, dass es gut ist, Menschen in Not zu helfen“ wahr sein. Bei der letzten Aussage handelt es sich aber genauso um eine moralische Aussage wie bei der ersten, womit die These, alle moralischen Aussagen seien falsch, widerlegt ist.

Nun kann man wohl Mackie nicht unterstellen, er habe einen solch fundamentalen Überlegungsfehler begangen. Viele Interpretinnen schränken denn auch die These der Falschheit moralischer Aussagen ein; so spricht etwa Miller von der Falschheit von „atomaren, positiven“ moralischen Aussagen (Miller 2013, S. 104).<sup>11</sup> Blickt man genauer in Mackies Text, stellt man erstaunt fest, dass er sich sehr vorsichtig, um

<sup>10</sup>MacIntyre etwa ist der Ansicht, die frühen Emotivisten hätten ihre Behauptung als eine These über die Bedeutung moralischer Terme intendiert, hätten diese aber besser als eine These zum Gebrauch moralischer Terme verstehen sollen, vgl. MacIntyre 1984, S. 12–14.

<sup>11</sup>Der Einwand liegt nahe, die positive Aussage „Mord ist erlaubt“ stelle doch das kontradiktorische Gegenteil der positiven Aussage „Mord ist verboten“ dar. Ihm kann dadurch begegnet

nicht zu sagen unklar, über seine Position bezüglich der Frage äussert, ob moralische Sätze einen Wahrheitswert hätten und, wenn ja, ob alle solchen Aussagen falsch seien.<sup>12</sup>

Um die Interpretation zu retten, dass in Mackies Sichtweise tatsächlich *alle* moralischen Aussagen falsch seien, kann man nun versuchen, sich einer Interpretation moralischer Sätze im Stil von Russells Analyse von Sätzen, die nicht-referierende singuläre Terme enthalten (Russell 1905), zu bedienen. Da Mackie die Existenz moralischer *Eigenschaften* (bzw. der ihnen korrespondierenden Werte) bestreitet, stellt sich zuallererst die Frage der Durchführbarkeit einer russellschen Analyse. Im Anschluss an Frank Ramsey kann indes dieses Problem als lösbar betrachtet werden. Jeder in einem Satz vorkommende Prädikatsterm kann nämlich auch als Subjekt eines logisch gleichwertigen Satzes betrachtet werden: Der Satz „Marlene ist edelmütig“ ist äquivalent zu „Edelmüt kommt Marlene zu“. Mithin kann ein Satz, dessen Prädikat keine Eigenschaft bezeichnet, durchaus, zumindest probenhalber, einer russellschen Analyse unterzogen werden.<sup>13</sup> Damit, dass ein Prädikat „keine Eigenschaft bezeichne“, ist in diesem Kontext gemeint, dass die Extension des Prädikats notwendigerweise leer ist. Letzteres *muss* die Behauptung von Irrtumstheoretikerinnen sein, wie zwei Überlegungen zeigen. Erstens: Wäre die Extension des Prädikats nur kontingenterweise leer, hiesse dies, dass objektive, kategorisch verpflichtende und intrinsisch handlungsmotivierende Eigenschaften nur kontingenterweise von nichts exemplifiziert werden, dass es also mögliche Welten gibt, in denen ein Satz wie „Mord ist verboten“ eine objektive, kategorisch verpflichtende und intrinsisch handlungsmotivierende Tatsache ausdrückt. Mackie sollte indes eher so verstanden werden, dass er die stärkere These vertritt, dies stelle keine Möglichkeit dar. Zweitens: Eine Eigenschaft, die nur kontingenterweise nicht instantiiert ist, wird gemeinhin als existierend angenommen. Selbst wenn es keine blauäugigen Menschen geben sollte, bedeutet dies nicht, dass die Eigenschaft „blauäugig“ nicht existiert. Die Extension eines moralischen Prädikats muss also notwendigerweise leer sein, damit man davon sprechen kann, die entsprechende moralische Eigenschaft existiere nicht.

---

werden, dass das Prädikat „verboten“ als das atomare Prädikat festgelegt wird und dann „erlaubt“ als „nicht verboten“ (mithin als ein negatives Prädikat) definiert wird. Die beiden atomaren normativen Prädikate, die benötigt werden, um die normative Landschaft zu strukturieren, wären dann „geboten“ und „verboten“. Sobald man allerdings auch noch das komplexe Prädikat „optional“ einführt, und zwar als „Nicht geboten und nicht verboten“, stellt sich das Problem, dass die Auszeichnung der beiden Prädikate „geboten“ und „verboten“ als atomar arbiträr wird. Genauso könnten nämlich die (ebenfalls zwei) Prädikate „erlaubt“ und „optional“ als atomar verstanden werden. „Verboten“ wird dann definiert als „nicht erlaubt“, „geboten“ als „nicht optional und erlaubt“. Dieser Einwand ist indes gewiss kein abschliessendes Argument gegen die Interpretation Millers, da die semantische Intuition eindeutig dafür spricht, die Prädikate „verboten“ und „geboten“ als atomar zu verstehen.

<sup>12</sup>Am ehesten weisen noch die folgenden Stellen aus Mackie 1990, zum Teil *ex negativo*, darauf hin, dass Mackie tatsächlich diese These vertritt. „One way of stating the thesis that there are no objective values is to say that value statements cannot be either true or false. But this formulation, too, lends itself to misinterpretation. For there are certain kinds of value statements which undoubtedly can be true or false [...]“ (S. 25); „But the denial of objective values will have to be put forward not as the result of an analytic approach, but as an ‘error theory’, a theory that although most people in making moral judgements implicitly claim, among other things, to be pointing to something objectively prescriptive, these claims are all false.“ (S. 35); „[R]adical differences between first order moral judgements make it difficult to treat those judgements as apprehensions of objective truths.“ (S. 36); „The assertion that there are objective values or intrinsically prescriptive entities or features of some kind, which ordinary moral judgements presuppose, is, I hold, not meaningless but false.“ (S. 40); „Does it [i. e. die Konklusion, es gebe keine objektiven Werte, T. H.] not at one stroke rule out all normative ethics, laying it down that all affirmative first order judgments are false [...]?“ (S. 49). Es ist zu beachten, dass Mackie in einigen dieser Stellen nicht von der Falschheit moralischer Aussagen erster Ordnung (normative Ethik) spricht, sondern von moralischen Aussagen zweiter Ordnung (Metaethik). Im letzten Zitat ist dies zwar nicht der Fall, jedoch wird hier eine Frage formuliert, von der nicht deutlich wird, wie Mackie sie beantwortet.

<sup>13</sup>Vgl. zu dieser Frage und der sich an Ramsey orientierenden Lösung Joyce 2001, S. 27–28.

Nach diesen Vorbemerkungen kann nun versuchsweise eine russellsche Analyse moralischer Sätze vorgenommen werden. Ein moralischer Satz wie „Es ist verboten, ein Versprechen aus nichtigen Gründen zu brechen“ müsste dann als zu wenig genau analysiert verstanden werden. Als Analyse des Satzes könnte etwa Folgendes gelten: „Es gibt eine Eigenschaft  $F$  derart, dass  $F$  einen handlungsmotivierenden und kategorisch verpflichtenden Charakter im Sinne eines Verbots hat und  $F$  dem Versprechen-aus-nichtigen-Gründen-Brechen zukommt“. Die vermeintliche Negation des Satzes „Es ist verboten, ein Versprechen aus nichtigen Gründen zu brechen“, „Es ist nicht verboten, ein Versprechen aus nichtigen Gründen zu brechen“, ist dann zu analysieren als „Es gibt eine Eigenschaft  $F$  derart, dass  $F$  einen handlungsmotivierenden und kategorisch verpflichtenden Charakter im Sinne eines Verbots hat und  $F$  dem Versprechen-aus-nichtigen-Gründen-Brechen nicht zukommt“. Dieser Satz ist, so es denn keine solche Eigenschaft geben sollte, genauso falsch wie der Satz „Es ist verboten, ein Versprechen aus nichtigen Gründen zu brechen“. Diese Analyse hat indes den Nachteil, dass sie der plausiblen Annahme zuwiderläuft, moralische Aussagen könnten sich kontradiktorisch widersprechen. Im Gegenzug erfasst sie das in Mackies Ausführungen zentrale Element, dass die Nicht-Existenz von moralischen Werten oder Eigenschaften und damit die Falschheit gewisser *metaethischer* Aussagen als Grund für die Falschheit *normativ-ethischer* Aussagen zu betrachten ist.

Eine Interpretation, die sich an Peter Strawsons „On Referring“ (Strawson 1950) orientiert, wahrt dieses letztere Element, wird aber zusätzlich der soeben erwähnten plausiblen Annahme gerecht, moralische Aussagen könnten sich kontradiktorisch widersprechen. Strawson verweist darauf, das „Problem“ mit Sätzen wie „Der gegenwärtige König von Frankreich ist kahl“ liege nicht in erster Linie in der Semantik, sondern in der Pragmatik: Der Satz hat zwar Bedeutung, aber im gegenwärtigen Kontext gelingt es einem Sprecher, der diesen Satz verwendet, nicht, eine (wahrheitsfähige) Aussage zu machen, da ihm die Referenz misslingt. Diese Verlagerung des Problems von der Semantik auf die Pragmatik kann nun auch auf die Diskussion der Irrtumstheorie angewandt werden. Da es keine Eigenschaft gibt, welche dem Prädikat „verboten“ entspricht, misslingt einem Sprecher des Satzes „Es ist verboten, ein Versprechen aus nichtigen Gründen zu brechen“ die Bezugnahme auf eine Eigenschaft und er scheitert darin, eine Aussage zu machen. Der Satz hat zwar Bedeutung, aber ihm kann kein Wahrheitswert zugeschrieben werden. Eine solche Interpretation wäre vereinbar mit der folgenden Textpassage: „The assertion that there are objective values or intrinsically prescriptive entities or features of some kind, which ordinary moral judgements presuppose, is, I hold, not meaningless but false.“ (Mackie 1990, S. 40) Falsch, aber nicht bedeutungslos, ist demnach die These, es gebe objektive Werte, also eine ethische Aussage zweiter Ordnung. Geht es aber um „ordinary moral judgements“, welche „objective values or intrinsically prescriptive entities or features of some kind“ präsupponieren, besteht hier keine Frage mehr nach Wahrheit oder Falschheit. Diese Sätze haben keinen Wahrheitswert. Moralische Sätze wären gemäss einer solchen Interpretation aber nicht etwa sinnlos, genauso wie auch die Äusserung „Ach, was für ein schöner Sonnenuntergang!“ nicht sinnlos ist – es sei denn, man wolle Sinnhaftigkeit mit Wahrheitsfähigkeit gleichsetzen, was indes ein unhaltbares, da zu verkürztes Sinnkriterium darstellt.

Wird damit aber nicht gerade der grundlegende Unterschied zwischen der Irrtumstheorie einerseits, expressivistischen Positionen andererseits verwischt? Diese Befürchtung kann entkräftet werden, sofern man die im vorigen Abschnitt gemachte Unterscheidung zwischen (1) semantischen und (2) pragmatischen Fragen beachtet: (1) Hat ein moralischer Satz propositionalen Charakter oder nicht? (2) Welche Haltungen nimmt jemand typischerweise ein, wenn er einen moralischen Satz akzeptiert oder äussert?



Ein *Nonfaktualismus* (der Begriff wird z. B. von Kalderon verwendet, s. Kalderon 2005, S. 52) beantwortet die Frage (1) mit „nein“. Er ist gewichtigen Einwänden ausgesetzt. (Es kann etwa auf das *Frege-Geach-Problem* hingewiesen werden – moralische Sätze kommen in Kontexten vor, in denen ihnen ganz offenbar propositionaler Charakter zugeschrieben wird, etwa in intensionalen Kontexten oder in Argumenten.)<sup>14</sup> Davon kann eine Position unterschieden werden (wie etwa Kalderons *hermeneutischer Fiktionalismus*), welche die Frage (1) mit „ja“ beantwortet, als Antwort auf die Frage (2) aber nonkognitive und nicht-assertorische Haltungen nennt. Von beiden Positionen unterscheidet sich nun die Irrtumstheorie in der hier gegebenen Interpretation noch ausreichend: Gemäss einer Irrtumstheorie haben moralische Sätze propositionalen Charakter, und Sprecherinnen von moralischen Sätzen äussern diese typischerweise mit assertorischer Kraft (und das Akzeptieren eines moralischen Satzes besteht in einer kognitiven Haltung), doch da es keine moralischen Eigenschaften gibt, misslingt den Sprecherinnen die Referenz und sie machen gar keine (wahrheitsfähige) Aussage.

Zusammengefasst: Geht es um Sätze der normativen Ethik, ist fragwürdig, ob man Mackies Theorie so verstehen solle, als behaupte sie, diese Sätze seien allesamt falsch. Eine alternative Interpretation würde besagen, dass normativ-ethische Sätze keinen Wahrheitswert aufweisen, weil den Sprecherinnen die Bezugnahme auf eine moralische Eigenschaft misslingt, die sie in ihren Äusserungen präsupponieren. (Metaethische Aussagen, die direkt die Existenz moralischer Eigenschaften behaupten, sind hingegen auch in dieser Neuinterpretation als falsch zu verstehen.) Diese andere Interpretation von Mackies Irrtumstheorie ist logisch sauberer und fügt sich gleichzeitig zwanglos in die metaethische Problemlandschaft ein: Sie unterscheidet sich immer noch ausreichend einerseits von einem Nonfaktualismus, der moralischen Sätzen den propositionalen Gehalt abspricht, und andererseits von einem hermeneutischen Fiktionalismus, der moralischen Sätzen propositionalen Gehalt zugesteht, die Akzeptanz moralischer Sätze aber als nonkognitive Haltung und die Äusserung von moralischen Sätzen als nicht-assertorischen Akt versteht.

## 2.7 Natürliche Entitäten

Der Abschnitt 2.3 hat die Frage, was den ethischen Naturalismus von anderen realistischen Positionen unterscheidet, erst andeutungsweise beantwortet: Die charakteristische Behauptung des ethischen Naturalismus besteht darin, ethische Tatsachen oder Eigenschaften seien natürliche Tatsachen oder Eigenschaften. Bevor der Abschnitt 2.8 die These als Ganzes erörtert, wird nun der Begriff einer natürlichen Eigenschaft oder Tatsache untersucht. Moores Ausführungen in „*Principia Ethica*“ (Moore 1993) geben Anlass zu einer ersten „disziplinären“ Definition dessen, was eine natürliche Entität sei (2.7.1). Nach einem kurzen Abriss über das Verhältnis des ethischen Naturalismus zu einem „allgemeinen“ philosophischen Naturalismus (2.7.2) unterzieht der Abschnitt 2.7.3 Moores disziplinäre Definition der natürlichen Entität einer Kritik und entwickelt als Alternative eine „epistemische“ Begriffsbestimmung.

<sup>14</sup>Vgl. zu dieser Kritik etwa Kalderon 2005, S. 56–61.

### 2.7.1 Natürliche und nicht-natürliche Eigenschaften bei Moore

Moore bestimmt in „Principia Ethica“ eine naturalistische Position innerhalb der Ethik wie folgt:

[...] ethical theories which declare that no intrinsic value is to be found except in the possession of some one *natural* property [...] and which declare this because it is supposed that to be „good“ *means* to possess the property in question. Such theories I call „Naturalistic“.  
(Moore 1993, S. 91, Hervorhebungen im Original)

Eine weitere Charakterisierung der „naturalistischen Methode“ als „substituting for ‚good‘ some one property of a natural object or of a collection of natural objects“ (Moore 1993, S. 92) erweist sich von vornherein als unhaltbar: Auch ohne bereits bestimmt zu haben, was unter einer natürlichen Eigenschaft zu verstehen ist, erhellt unmittelbar, dass die Begriffe „natürliche Eigenschaft“ und „Eigenschaft eines natürlichen Objekts“ nicht denselben Umfang haben müssen. Da Moore an einer späteren Stelle einräumt, „gut“ könne eine Eigenschaft eines natürlichen Objekts sein,<sup>15</sup> kann diese zweite Bestimmung getrost ignoriert werden. Es wird in der Folge also nur um die eingangs zitierte Charakterisierung der naturalistischen Position gehen. Moore nennt dort zwei Merkmale einer naturalistischen Position: 1. Ein intrinsischer Wert eines Objekts besteht in dessen Besitz einer bestimmten natürlichen Eigenschaft *F*. 2. „Gut“ zu sein heisst nichts anderes als *F* zu haben.

Da „gut“ für Moore der prototypische intrinsische Wert ist, darf Punkt 1 auch wie folgt wiedergegeben werden: Das Gut-Sein eines Objekts besteht in dessen Besitz einer natürlichen Eigenschaft. Merkmal 2 unterstellt dem ethischen Naturalismus zudem die Ansicht, es handle sich bei der Gleichsetzung von „gut“ mit einer natürlichen Eigenschaft um eine semantische Analyse oder Definition. Wie sich später (3.1) zeigen wird, hängt die Stichhaltigkeit von Moores Argument gegen den ethischen Naturalismus von diesem Merkmal 2 ab.

Der in Moores Charakterisierung des ethischen Naturalismus verwendete Begriff der natürlichen Eigenschaft bedarf selbstredend der Klärung. Darin tut sich Moore indes schwer, und keine seiner Definitionen in „Principia Ethica“ vermag ernsthaft zu überzeugen. Am nächsten an eine Definition des Begriffs der natürlichen Eigenschaft gelangt Moore in der folgenden Passage:

Can we imagine „good“ as existing *by itself* in time, and not merely as a property of some natural object? For myself, I cannot so imagine it, whereas with the greater number of properties of objects—those which I call the natural properties—their existence does seem to me to be independent of the existence of those objects.  
(Moore 1993, S. 93, Hervorhebung im Original)

Diese Bestimmung erweist sich, wie schnell offenbar wird, als widersprüchlich: Dass die Existenz natürlicher Eigenschaften unabhängig von der Existenz der sie aufweisenden Gegenstände sein soll, scheint auf einen platonischen Universalienrealismus hinzuweisen; dass sie in der Zeit existieren sollen, weist auf einen eher aristotelischen Universalienrealismus hin. Abgesehen von diesem Vorwurf der Inkonsistenz ist festzuhalten, dass die Frage nach der Art der Existenz von Eigenschaften eine Frage der zugrunde liegenden Eigenschaftstheorie ist, nicht eine Frage der Unterscheidung in natürliche und nicht-natürliche Eigenschaften: Je nach Eigenschaftstheorie müssten natürliche wie nicht-natürliche Eigenschaften gleicherweise als in der Zeit existierend oder eben unabhängig betrachtet werden.

<sup>15</sup> „[...] I do not deny that good is a property of certain natural objects [...]“ (Moore 1993, S. 93)

Diese unglückliche Bestimmung hat, wie Thomas Baldwin (1990) aufzeigt, mit Moores Einzeldingtheorie zu tun. Zur Zeit der Abfassung der „Principia Ethica“ vertrat Moore eine Eigenschaften- oder auch Eigenschaftsinstanzen-Bündeltheorie.<sup>16</sup> Gemäss beiden Theorien ist das Verhältnis zwischen einem Ding und seinen wesentlichen Eigenschaften nichts anderes als eine Teil-Ganzes-Beziehung: Für ein Ding *a* mit einer Eigenschaft *F* gilt, dass *F* ein Teil von *a* ist (Baldwin 1990, S. 46–47). Nun scheinen für Moore natürliche Eigenschaften diejenigen zu sein, welche in der eben angegebenen Weise (Teil-Ganzes-Beziehung) in die Konstitution eines Dinges eingehen, während nicht-natürliche Eigenschaften keine Teile von Einzeldingen darstellen.<sup>17</sup> Nur so lässt sich die folgende verwunderliche Passage erklären:

It is immediately obvious that when we see a thing to be good, its goodness is not a property which we can take up in our hands, or separate from it even by the most delicate scientific instruments, and transfer to something else. It is not, in fact, like most of the predicates which we ascribe to things, a *part* of the thing to which we ascribe it.  
(Moore 1993, S. 175, Hervorhebung im Original)

Da Moores Bestimmung des Unterschieds zwischen natürlichen und nicht-natürlichen Eigenschaften in „Principia Ethica“ auf einer unklaren Eigenschafts- und einer kaum vertretbaren Einzeldingtheorie beruht, lässt sich dieser Bestimmung nicht viel abgewinnen. Wesentlich informativer sind einzelne Zwischenbemerkungen im Zusammenhang mit natürlichen Eigenschaften, etwa diejenige, dass „[t]his method [i. e. die naturalistische Methode, T.H.] consists in [...] replacing Ethics by some one of the natural sciences“ (Moore 1993, S. 92). Ebenso: „According to the former [i. e. dem Naturalismus, T.H.], Ethics is an empirical or positive science: its conclusions could be all established by means of empirical observation and induction.“ (Moore 1993, S. 91) Im zu seinen Lebzeiten unveröffentlichten Vorwort zur zweiten Auflage von „Principia Ethica“ gibt Moore denn auch zu: „[M]y attempts to define ‚natural property‘ are hopelessly confused.“ (Moore 1993, S. 13) Die angemessenste Definition, so Moore weiter, orientiere sich an den bereits zitierten Stellen und könne etwa wie folgt wiedergegeben werden:

[W]e might define „natural property“ as meaning „property with which it is the business of the natural sciences or of Psychology to deal“ [...]  
(Moore 1993, S. 13)

Eine natürliche Eigenschaft, so also die überzeugendste von Moore gelieferte Begriffsbestimmung, ist eine Eigenschaft, welche in den Zuständigkeitsbereich von Naturwissenschaft und (empirischer) Psychologie fällt. Diese Begriffsbestimmung ist zumindest gut verständlich und durchaus plausibel. In 2.7.3 wird sie dennoch kritisch beleuchtet und durch eine passendere Definition ersetzt werden.

Bevor die kurzen exegetischen Ausführungen zu Moores Text verlassen werden können, sei noch auf ein mögliches interpretatorisches Missverständnis hingewiesen, an dem Moore nicht ganz unschuldig ist: Moore untersucht und kritisiert auch eine Position, die von ihm als *Metaphysical Ethics* bezeichnet wird (Moore 1993, S. 161–191) und die, verkürzt gesagt, darin besteht, „gut“ als mit übernatürlichen Eigenschaften identisch oder aber als auf übernatürliche Eigenschaften zurückführbar zu

<sup>16</sup>Peter Simpson weist darauf hin, dass Moore sich in seiner Ontologie und Epistemologie in vielen Hinsichten als ein Nachfolger von John Locke erweist (Simpson 1987, S. 14–18).

<sup>17</sup>Diese Interpretation wird gestützt von Rafael Hüntelmann (2003). Hüntelmann versucht Moores Unterscheidung derart nachzuvollziehen, dass natürliche Eigenschaften, zusammengefasst in einem Komplex, ein Einzelding konstituieren, wobei die Beziehung zwischen einem Ding und einer solchen Eigenschaft ein Inklusionsverhältnis ist. Die Beziehung zwischen einer nicht-natürlichen Eigenschaft und einem Ding, das eine solche Eigenschaft aufweise, bestehe hingegen nicht in einem Inklusionsverhältnis, sondern in einem Verhältnis der Exemplifikation (Hüntelmann 2003, S. 184).

bestimmen. Er wirft dieser Position vor, sie begehe genauso wie der ethische Naturalismus den so genannten *naturalistischen Fehlschluss* (Moore 1993, S. 62, 164), der in der Identifikation von „gut“ mit einer anderen Eigenschaft besteht, mithin weder spezifisch naturalistisch noch ein Schluss ist. Der Umstand, dass die „metaphysische Ethik“ mit dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses konfrontiert wird, kann dazu Anlass geben, Moore die Position zuzuschreiben, der Naturalismus behaupte, „gut“ sei eine natürliche oder übernatürliche Eigenschaft bzw. „gut“ könne mit einer *nicht in den Bereich der Ethik fallenden* Eigenschaft (im Unterschied zu „mit einer natürlichen Eigenschaft“) identifiziert werden. Wenn auch Moore nicht viel tut, um diesem Eindruck entgegenzusteuern, ist aufgrund einer genaueren Lektüre doch einsichtig, dass er diese (auch aus systematischen Gründen) nicht hilfreiche Charakterisierung des ethischen Naturalismus nicht guthiesse.

### 2.7.2 Philosophischer und ethischer Naturalismus

In diesem Abschnitt wird das Verhältnis des ethischen Naturalismus zu den Grundlagen und Zielsetzungen eines „allgemeinen“ philosophischen Naturalismus beleuchtet. Daher ist es angebracht, für einen kurzen Augenblick den Bereich der Ethik zu verlassen und zu untersuchen, was unter einem philosophischen Naturalismus zu verstehen ist.

„Naturalismus“ ist ein veritables Schlagwort der Philosophie des 20. Jahrhunderts, das sich indes einer genauen Bestimmung entzieht. Manche Autoren, wie etwa Armstrong, verstehen unter „Naturalismus“ schlicht die ontologische These, die Welt sei ausschliesslich das Raum-Zeit-System (Armstrong 1997, S. 5). Armstrong unterscheidet davon die (nicht in einem logischen Abhängigkeitsverhältnis zum Naturalismus stehende) physikalistische Behauptung, alle im Raum-Zeit-System existierenden Entitäten seien ausschliesslich durch physikalische Gesetze bestimmt (Armstrong 1997, S. 6). Es ist möglich, einen Physikalismus ohne einen Naturalismus zu vertreten, weil der Physikalismus nichts darüber aussagt, ob es auch andere Entitäten als nur die im Raum-Zeit-System existierenden geben kann. Ebenfalls kann man einen Naturalismus ohne einen Physikalismus vertreten. Jedenfalls lässt sich sinnvoll behaupten, die Welt sei nichts als das Raum-Zeit-System, jedoch würden die in diesem System existierenden Entitäten allein durch physikalische Gesetze ungenügend beschrieben, etwa weil dazu auch noch biologische oder soziologische Gesetze nötig sind (und diese Gesetze nicht auf physikalische Gesetze reduzierbar sind). Anders als Armstrong berufen sich indes viele Autorinnen in der Darstellung ihres naturalistischen Konzepts auf „die“ wissenschaftliche Methode. (So halten es etwa Mario De Caro und David Macarthur für einen gemeinsamen Zug aller naturalistischen Theorien, dass sie ein ausschliesslich wissenschaftliches Bild der Welt vertreten und die Philosophie als nicht grundsätzlich von anderen Wissenschaften unterschieden betrachten, vgl. De Caro/Macarthur 2004, S. 3.) De Caro und Macarthur unterscheiden zwischen einem ontologischen, einem epistemologischen und einem semantischen Naturalismus:

The *ontological scientific naturalist* holds that the entities posited by acceptable scientific explanations are the *only* genuine entities that there are. [...]

The *methodological (or epistemological) scientific naturalist* holds that it is *only* by following the methods of the natural sciences—or, at a minimum, the empirical methods of a posteriori inquiry—that one arrives at genuine knowledge. [...]

The *semantic scientific naturalist* holds that the concepts employed by the natural sciences are the *only* genuine concepts we have and that other concepts can only be retained if we can find an interpretation of

them in terms of scientifically respectable concepts.  
(De Caro/Macarthur 2004, S. 7, zitiert ohne Fussnoten und Nummerierung, Hervorhebungen im Original)

Die drei Bestimmungen, was unter Naturalismus verstanden werden kann, sind voneinander unabhängig, wiewohl sie sich gegenseitig zu stützen vermögen und eine Akzeptanz der einen Form von Naturalismus mit einer gleichzeitigen radikalen Ablehnung der anderen beiden Formen schwer denkbar wäre. Der ethische Naturalismus folgt weder aus diesen drei Varianten des philosophischen Naturalismus (weder einzeln noch gemeinsam genommen), noch ist er mit diesen unverträglich. Er folgt nicht aus einem allgemeinen philosophischen Naturalismus, weil ein philosophischer Naturalismus auch Anlass dazu geben kann, eine eliminative Strategie bezüglich ethischer Eigenschaften zu verfolgen (wie Mackie es tut), den ethischen Diskurs als nicht auf Wahrheit zielend zu verstehen (wie Blackburn es vorschlägt) oder ethische Eigenschaften als relativ zu einer Gemeinschaft von Sprechenden zu bestimmen (wie Harman es tut). Insofern bestätigt sich die bereits in 2.1 gemachte Behauptung, das Hauptanliegen der ethischen Naturalisten sei nicht die Verfolgung eines generellen naturalistischen Programms, sondern die Vertretung eines moralischen Realismus, welcher Mackies Kritik zu widerstehen vermag.

### 2.7.3 Natürliche Eigenschaften als empirische Eigenschaften

Es ist unbestritten, dass die meisten philosophischen Naturalistinnen eine ganz bestimmte Wissenschaft im Blickfeld haben, wenn sie behaupten, nur Entitäten, die einer wissenschaftlichen Erklärung zugänglich sind, seien genuine Entitäten. Es handelt sich hierbei um die Physik. Genauso unbestritten ist jedoch, dass diese Präferenz der Physik infrage gestellt werden kann: Weshalb sollen die Chemie, die Biologie, die Psychologie, die Sozialwissenschaften etc. eine nicht ebenso grosse Berechtigung dazu haben, zu bestimmen, welche Entitäten (Einzeldinge, Sachverhalte, Eigenschaften, Eigenschaftsinstanzen, Ereignisse etc.) anzuerkennen sind und welche nicht?<sup>18</sup> Naturalistinnen sehen sich in der Wahl der „relevanten Wissenschaften“ zwischen zwei gleichermassen unbefriedigende Extreme gestellt – einen „Physik-Fetischismus“ und eine Arbitrarität in der Zulassung weiterer ausgewählter Wissenschaften als massgebend.

Dieses Dilemma zeigt sich bereits in Moores Bestimmung des Begriffs der natürlichen Eigenschaft. Eine natürliche Eigenschaft, so hat es Abschnitt 2.7.1 gezeigt, ist für Moore eine Eigenschaft, welche in den Zuständigkeitsbereich von Naturwissenschaft und (empirischer) Psychologie fällt. Wieso aber soll der Umfang dessen, was als natürliche Eigenschaft zu zählen hat, von der Psychologie, nicht aber von der (damals noch in den Kinderschuhen steckenden) Soziologie mitbestimmt werden? Das „disziplinäre“ Kriterium dafür, was eine natürliche Eigenschaft ist, konnte bereits zu Moores Zeiten als beliebig kritisiert werden, was sich durch die Neuentwicklung weiterer Wissenschaften nur verschärft hat. Dies spricht aber nun dafür, den disziplinären Ansatz aufzugeben und ein anderes Kriterium dafür zu suchen, was eine

<sup>18</sup>Die Begründung für den Vorzug, welcher der Physik gegeben wird, liegt gewiss in der Annahme, die von der Physik unterschiedenen Wissenschaften seien auf die Physik reduzierbar in dem Sinne, dass die Gesetze zum Beispiel der Chemie logisch aus den Gesetzen der Physik folgen, zusammen mit geeigneten „Brückenprinzipien“, welche die „Übersetzung“ von der einen Disziplin in die andere sicherstellen. Noch heute ist man weit davon entfernt, solche Reduktionsprogramme in nennenswerter Weise durchgeführt zu haben. Doch selbst wenn zugestanden würde, dass eines Tages in einer idealen Einheitswissenschaft alle Natur- und Sozialwissenschaften auf die Physik reduziert würden, ist nicht einzusehen, wieso dies die Berechtigung der anderen Wissenschaften schmälerte. Sofern die Reduktion ein konservatives und nicht ein – sehr umstrittenes – eliminatives Programm verfolgt, bedeutet die Reduktion nämlich weder, dass dadurch die Sätze der reduzierten Wissenschaften an Gültigkeit verlören, noch, dass die von den reduzierten Wissenschaften angenommenen Entitäten infrage gestellt wären.

natürliche Eigenschaft ist. David Copp glaubt ein solches zu finden, indem er die eigentliche Motivation dafür, natürliche Entitäten als von den Naturwissenschaften vorausgesetzte oder untersuchte Entitäten zu verstehen, aufdeckt:

The reason we are tempted turn [sic!] to science in explicating naturalism, I think, however, is that we take science to be our most reliable source of empirical knowledge. But if there are nonscientific means of acquiring empirical knowledge, whatever we learn by using these means ought also to count as knowledge of the natural world. And it does seem that we can have empirical knowledge that is not scientific, including knowledge of street names, dollar bills, aches and pains, and popular foods.

(Copp 2007b, S. 39)

Die Grundmotivation des Naturalismus besteht also nicht in einem Wissenschaftschauvinismus, der nur bestimmte Wissenschaften als ernst zu nehmend zulassen will. Vielmehr geht es dem Naturalismus darum, aufzuzeigen, wo und wie empirische Erkenntnis möglich ist. Um als natürliche Entität zu gelten, so Copp, muss diese nicht Gegenstand einer bestimmten Wissenschaft sein; aber Aussagen über die Entität dürfen nicht immun gegenüber der Erfahrung sein. Deshalb, so Copp, sei es angemessener, natürliche Entitäten (Copp spricht nur von Eigenschaften und Relationen) wie folgt zu verstehen:

Eine Eigenschaft  $N$  ist natürlich genau dann, wenn (a) es möglich ist, dass  $N$  instantiiert ist, und (b) es synthetische Aussagen über die Instantiation von  $N$  gibt, die wahr sein können, und (c) keine der in (b) genannten Aussagen stark apriorischen Charakter hat.<sup>19</sup>

(Vgl. Copp 2007b, S. 43)

Copps „epistemisches“ Kriterium berücksichtigt in angemessener Weise die Vorbehalte gegenüber einer alleinigen Präferenz der Physik in der Bestimmung natürlicher Entitäten, ohne aber der naturalistischen Grundidee des ethischen Naturalismus zu widersprechen, nämlich dass „all ethical knowledge or warranted belief is ‚answerable‘ to experience“ (Copp 2007b, S. 42). Nun kann man sich allerdings fragen, ob diese Charakterisierung des Begriffs der natürlichen Entität noch genügend substantiell sei, um den ethischen Naturalismus nicht zu einer uninteressanten, da trivialen Position werden zu lassen. Solche Bedenken (nicht spezifisch gegenüber Copps Bestimmung) äussern etwa Halbig und Schaber (siehe Halbig 2007, S. 280, und Schaber 1997, S. 104–105): Beide sprechen sich dagegen aus, den Begriff der natürlichen Entität eng zu verstehen, sodass etwa nur physikalisch beschreibbare Entitäten als natürliche Entitäten gälten. In einem weiten Begriff der natürlichen Entität sehen sie jedoch die Gefahr, dass ein ethischer Naturalismus, der sich eines solchen Begriffs bedient, zu einer uninteressanten (da von fast allen geteilten) Position werden könnte. Nun ist die soeben gegebene Bestimmung dessen, was eine natürliche Entität ist, auf der Skala der Natürlichkeitsbegriffe unverkennbar eher auf der Seite des weiten Verständnisses anzusiedeln. Indes ist sie immer noch genug eng gefasst, um nicht

<sup>19</sup>Die Bedingung (a) soll sicherstellen, dass es die Eigenschaft überhaupt gibt. Die Bedingung (b) wird durch einen quineschen Zweifel an der Unterscheidung in analytisch und synthetisch nicht aufgehoben. Sollte die Unterscheidung tatsächlich nicht haltbar sein, kann auf das Epithet „synthetisch“ verzichtet werden. Selbst unter Annahme eines gemässigten Holismus, für den in 3.1.3 und 3.3.6 plädiert wird, darf man zumindest in einem naiven Sinn immer noch von analytischen Aussagen, auch in der Ethik, sprechen. Die Aussage „Mord ist ungerechtfertigt“ kann etwa als analytisch gelten, weil „Mord“ bereits als „ungerechtfertigte Tötung“ definiert ist. Zu (c): Eine Aussage hat stark apriorischen Charakter, wenn sie ohne empirische Evidenz vernünftigerweise für wahr gehalten werden kann und sie nicht durch empirische Evidenz infrage gestellt werden kann (Copp 2007b, S. 42).

schlichtweg alle Moralthorien als Spielarten eines ethischen Naturalismus qualifizieren zu müssen. Als Beispiel betrachte man etwa folgende, sich im Groben an Kants Moralthorie orientierende Begriffsbestimmung: „Eine Handlung  $x$  ist genau dann verboten, wenn ein rationaler Mensch nicht wollen kann, dass alle Menschen sich die *Maxime*, unter geeigneten Umständen immer  $x$  zu tun, zu eigen machen.“ Roswitha fragt sich, ob es verboten sei, bei der Steuererklärung zu schummeln. Erschöpft sich der Begriff der moralischen Falschheit (bzw. des Verboten-Seins) in obiger Bestimmung, dann kann sich Roswitha über das Gedankenexperiment „Was wäre, wenn alle bei der Steuererklärung schummelten?“ der moralischen Qualität der infrage stehenden Handlung bewusst werden. Die Erkenntnis, zu der Roswitha gelangt, ist nun aber *a priori*, da sie nicht von Erfahrungen abhängt. Ist Roswitha hinsichtlich der moralischen Qualität des Schummelns bei Steuererklärungen zu einer Überzeugung gelangt, gibt es keine Erfahrung, welche Roswitha in ihrer Überzeugung umstimmen könnte. Empirische Evidenz ist schlicht das falsche Mittel, wenn es darum geht zu entscheiden, ob etwas den „Universalisierbarkeitstest“ besteht. Das Beispiel soll zeigen, dass es vernünftige (vielleicht sogar wahre) Bestimmungen dessen gibt, was richtig/gut/verboten/schlecht ist, sodass die Eigenschaft, richtig/gut/verboten/schlecht zu sein, unter Anwendung des obigen Kriteriums als nicht-natürlich ausgewiesen werden müsste. Mit anderen Worten: Die vorgeschlagene Bestimmung dessen, was eine natürliche Eigenschaft ist, macht den ethischen Naturalismus nicht zu einer trivialerweise wahren Position – womöglich handelt es sich sogar um eine falsche Position.

Der ethische Naturalist darf also dem Vorwurf, mit dem epistemischen Kriterium dafür, was eine natürliche Entität sei, die eigene Position trivialisiert zu haben, gelassen entgegnen; zumal es dem ethischen Naturalismus ja nicht darum gehen kann, eine möglichst spannende und kontroverse Position zu vertreten. Ein ethischer Naturalist darf zufrieden sein, wenn sich seine Position in dem Sinne als uninteressant erweisen sollte, dass sie von einer breiten Mehrheit geteilt werden kann. Es sei nochmals darauf hingewiesen: Der moralische Realismus darf als Standardinterpretation hinsichtlich der Moral angesehen werden, und der ethische Naturalismus versucht nun zu zeigen, dass ein solcher moralischer Realismus tatsächlich vertretbar ist, da die Entitäten, welche die wahren Sätze des Diskurses wahr machen, natürliche Entitäten sind, nämlich solche, welche grundsätzlich der Erfahrung zugänglich sind. Bereits damit würden moralische Eigenschaften und Tatsachen vom Verdacht befreit, seltsame, etwa nur durch einen spezifischen moralischen Sinn erfassbare Entitäten zu sein; mehr als dies muss ein ethischer Naturalismus nicht leisten.

## 2.8 Identität, Reduktion, Supervenienz und Konstitution

Der ethische Naturalismus vertritt die These, moralische Eigenschaften oder Tatsachen seien natürliche Eigenschaften oder Tatsachen. Der Begriff der natürlichen Entität wurde im vorherigen Abschnitt erörtert. Nun geht es darum aufzuzeigen, welches Verhältnis zwischen moralischen und natürlichen Eigenschaften oder Tatsachen besteht. Zuerst ist allerdings zu klären, was Tatsachen und Eigenschaften sind und in welchem Verhältnis diese zueinander stehen.

### 2.8.1 Eigenschaften und Tatsachen

Mit der genaueren Untersuchung der Metaphysik von Eigenschaften und Tatsachen öffnet man eine Büchse der Pandora. Immerhin gibt es kaum Begriffe, die in der Metaphysik derart kontrovers diskutiert werden, und insbesondere die Eigenschaften sind Gegenstand einer der wohl ältesten Debatten der Metaphysikgeschichte, des Universalienstreits. Es wundert denn auch nicht, dass die meisten Metaethikerinnen gar nicht erst auf die metaphysischen Debatten eintreten und von einem mehr oder weniger intuitiven, mehr oder weniger deutlich ausgewiesenen Eigenschafts- und Tatsachenbegriff ausgehen. Dies ist insofern unbefriedigend, als sich manch eine Position als weniger überzeugend erweist, wenn man sie daraufhin hinterfragt, ob ihr eine konsistent verwendete metaphysische Begrifflichkeit zugrunde liege. Die folgenden Ausführungen zum Tatsachen- und Eigenschaftsbegriff werden selbstredend unvollständig bleiben müssen. Eine Offenlegung des metaphysischen Vorverständnisses, inklusive aller Grenzen und Unsauberkeiten, ist aber einer unreflektierten Verwendung der Begriffe allemal vorzuziehen.

Während eine Äusserung ein einzelnes, in Raum und Zeit lokalisierbares Ereignis ist, kann ein Satz als eine sprachliche Entität verstanden werden, die Unterschiede innerhalb der Sprachen und zwischen Sprachen berücksichtigt. So wäre „Alberta liebt Bruno“ nicht derselbe Satz wie „Bruno wird von Alberta geliebt“ und auch nicht derselbe Satz wie „Alberta loves Bruno“. Alle drei Sätze drücken aber denselben Gedanken (wie Frege es nennen würde) oder dieselbe Proposition aus. Propositionen sind die eigentlichen Träger der Wahrheitswerte. Zweifellos spricht man auch von Äusserungen, Sätzen und Aussagen, die wahr oder falsch sind, und auch in dieser Arbeit wird und wurde diese Rede oft verwendet. Versteht man aber eine Äusserung als ein Ereignis, dann kann dieses weder wahr noch falsch sein. (Das Ereignis kann stattfinden oder nicht, und der Satz, dass die Äusserung getätigt wurde, kann wahr oder falsch sein.) Wird von einer wahren Äusserung gesprochen, so ist damit gemeint, dass mit ihr ein Satz geäußert wird, der eine wahre Proposition ausdrückt.

Propositionen sagen, wie Dinge sich zueinander verhalten. Das entsprechende Objekt, also die Art und Weise, wie Dinge sich zueinander verhalten, ist der Sachverhalt. Sachverhalte sind abstrakte, zeitlose Objekte. Während Propositionen wahr oder falsch sein können, können Sachverhalte bestehen oder nicht. Sachverhalte, die bestehen, mithin diejenigen Objekte, die der wahren Proposition entsprechen oder (wie man auch sagt) eine wahre Proposition wahr machen, sind Tatsachen. Der Tatsachenbegriff wirft erneut viele Fragen auf: Welches Verhältnis besteht zwischen Tatsachen, Einzeldingen, Eigenschaften und Ereignissen? Sind Tatsachen abstrakte Objekte oder sind sie konkret und als solche der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich? Welches sind die Identitätskriterien für Tatsachen? Die folgenden Ausführungen sollen ein plausibles Bild zeichnen, das sich für die nachfolgende Diskussion eignet. Auf eine Begründung, weshalb gerade dieses Bild gewählt wird, muss weitgehend verzichtet werden.



Sind Tatsachen Sachverhalte, die bestehen, so können Tatsachen keine raum-zeitlich lokalisierbaren, konkreten Objekte sein. Ein Sachverhalt – ein abstraktes Objekt – kann nicht dadurch, dass er besteht, zu einem konkreten, raum-zeitlich lokalisierbaren Objekt werden und seine Charakterisierung als abstrakt und zeitlos verlieren.<sup>20</sup> Auch wenn Tatsachen, als abstrakte, nicht raum-zeitlich lokalisierbare Objekte, nicht der direkten Wahrnehmung zugänglich sind, ist das, was diesen Sachverhalt zu einer Tatsache macht (meist handelt es sich dabei um ein Ereignis), oft der direkten sinnlichen Wahrnehmung zugänglich. Ein Beispiel: Über dem Zürichsee findet soeben ein Gewitter statt. Was ich beobachten kann, ist dieses Ereignis, das Gewitter. Ich beobachte nicht die Tatsache, dass über dem Zürichsee ein Gewitter stattfindet. Aber dass diese Tatsache besteht, wird durch das Ereignis, das stattfindende Gewitter, sichergestellt. Ein weiteres Beispiel: Ich sehe eine graue Katze. Ich sehe also diese Katze als Exemplifikation der Eigenschaft „grau“, oder ich sehe eine Instanz der Eigenschaft „grau“ (einen so genannten *trope*) an dieser Katze. Ich sehe aber nicht die Tatsache, dass die Katze grau ist. Dass diese Tatsache besteht, wird von der Exemplifikation der Eigenschaft durch das Objekt sichergestellt.<sup>21</sup> Auch die Frage nach den Identitätsbedingungen von Tatsachen wird kontrovers diskutiert: Wenn Alberta im Verlauf der Mathematikstunde dreimal gähnt, kann ihr Lehrer drei voneinander unterschiedene Gähn-Ereignisse beobachten. Wie steht es aber mit der Tatsache, dass Alberta gähnt? Gibt es drei solcher Tatsachen (etwa dass Alberta zu  $t_1$  gähnt, dass sie zu  $t_2$  gähnt und dass sie zu  $t_3$  gähnt), oder handelt es sich um ein und dieselbe Tatsache, deren Bestehen man drei Male feststellen konnte? Für die erste Variante spricht, dass die Rede von zeit-indizierten Tatsachen zumindest sehr gebräuchlich ist (man denke an die Tatsache, dass Karl der Grosse im Jahr 800 zum Kaiser gekrönt wurde). Für die zweite Variante spricht, dass es drei Male dieselbe Proposition, nämlich dass Alberta gähnt, ist, die durch Albertas Gähnen wahr gemacht wird. Man dürfte nicht umhinkommen, beide Arten von Tatsachen, also zeitlich indizierte und zeitlich nicht-indizierte, zuzulassen (siehe dazu die Diskussion zur Konstitution/Realisation in 2.8.7). Ein weiterer Diskussionspunkt, was den Tatsachenbegriff betrifft, ist die Frage nach der Existenz logisch komplexer und höherstufiger Tatsachen. Wenn Alberta müde ist und Bruno gelangweilt ist, gibt es dann die Tatsache, dass Alberta müde und Bruno gelangweilt ist? Und wie steht es mit der Tatsache, dass Bruno keine Pflanze ist? Besonders wenn Tatsachen als abstrakte Objekte bestimmt werden, die wahren Propositionen entsprechen, liegt es nahe, sowohl negative als auch konjunktive Tatsachen zuzulassen. In diesem Falle wird man indes auch disjunktive und hypothetische Tatsachen akzeptieren müssen, da diese allein mittels negativer und konjunktiver Tatsachen ausgedrückt werden können (ähnlich wie die Disjunktion und das Konditional in der Logik auf Negation und Konjunktion zurückgeführt werden können). Das Bestehen höherstufiger Tat-

<sup>20</sup> „Facts are what statements (when true) state; they are not what statements are about. *They are not, like things or happenings* on the face of the globe, witnessed or *heard or seen*, broken or overturned, interrupted or prolonged, kicked, destroyed, mended or noisy.“ (Strawson 2013, S. 6, Hervorhebung T. H.)

<sup>21</sup> Die Ausführungen laden zu Widerspruch ein: Erstens: *Die Tatsache, dass die Katze grau ist, ist doch schlicht der Komplex, bestehend aus der Katze und der durch sie exemplifizierten Eigenschaft „grau“.* Ist dann eine Beobachtung der grauen Katze nicht einfach eine Beobachtung der Tatsache, dass die Katze grau ist? Der Vorschlag wirkt auf den ersten Blick plausibel. Allerdings ist die Rede von einer Tatsache als einem Gegenstands-Eigenschaften-Komplex hoch metaphorisch, und es ist nicht einsichtig, wie ein Gegenstand (ein konkretes Einzelding) und eine Eigenschaft (ein abstraktes Universale) gemeinsam einen abstrakten Komplex (eine Tatsache) bilden können. Zweitens: „*Ich sehe, dass die Katze grau ist*“ bedeutet doch nichts anderes als eben gerade, dass man die Tatsache sieht. Dieser Einwand lässt sich von der sprachlichen Ähnlichkeit der Sätze „Ich sehe eine Katze“ und „Ich sehe, dass die Katze grau ist“ verleiten. In beiden Fällen wird dem Sehen ein direktes Objekt der Wahrnehmung entgegengestellt, nämlich im ersten Fall *eine Katze* und im zweiten Fall *dass die Katze grau ist*. Damit wird die unterschiedliche Struktur der Konstruktionen „Ich sehe *x*“ und „Ich sehe, dass *p*“ eingegeben, was nicht ohne weitere Begründung zulässig ist.

sachen lässt sich plausiblerweise durch Rückgriff auf einfachere Tatsachen erklären: Dass Erna gerechtfertigt ist, nicht an den Weihnachtsmann zu glauben, ist eine Tatsache. Diese Tatsache besteht, weil es eine Tatsache (oder mehrere Tatsachen) gibt, die Erna darin rechtfertigt, nicht an den Weihnachtsmann zu glauben. Die Tatsache, dass sich auf dem Dachboden ein Weihnachtsmannkostüm befindet, ist zum Beispiel eine solche Tatsache. Die Tatsache, dass Erna gerechtfertigt ist, nicht an den Weihnachtsmann zu glauben, ist mithin nichts anderes als die Tatsache, dass es eine Tatsache gibt, die es rechtfertigt, dass Erna nicht an den Weihnachtsmann glaubt.

Eigenschaften, so kann man sagen, sind abstrakte Entitäten (Universalien), die von Objekten exemplifiziert werden können. Eine Eigenschaftsinstanz ist die an einem konkreten Gegenstand exemplifizierte Eigenschaft. Zwei Eigenschaften sind gleich, gdw. sie in allen möglichen Welten durch dieselben Objekte exemplifiziert werden.<sup>22</sup> Die Frage, welche Eigenschaften es gibt, wird kontrovers diskutiert. Da es eines der weniger umstrittenen Merkmale von Eigenschaften ist, dass sie dem Prädikat in einem Subjekt-Prädikat-Satz entsprechen, liegt es nahe, als Eigenschaft all das zuzulassen, was durch ein Prädikat bezeichnet wird. Dies darf allerdings nicht so verstanden werden, als hänge die Existenz der Eigenschaften von unseren Prädikaten ab (sodass zum Beispiel die Eigenschaft „rund“ zu existieren begonnen hätte, als zum ersten Mal ein Objekt als „rund“ bezeichnet wurde); vielmehr müssen die Prädikate unserer Sprache so verstanden werden, dass man mit ihnen „auf die vorhandenen Eigenschaften antwortet“. Das Problem, welche Eigenschaften es gibt (gibt es zum Beispiel konjunktive, disjunktive etc. Eigenschaften? Entspricht jedem Prädikat eine Eigenschaft, gleichwohl wie beliebig das Prädikat ist?), ist mit den vorgängigen Ausführungen erst angesprochen worden. Es wird im Zusammenhang mit der Diskussion um das Verhältnis ethischer und natürlicher Eigenschaften erneut auftauchen. Bis dahin soll die vorliegende Diskussion genügen. Trotz vieler strittiger Fragen, die in der Metaphysik der Eigenschaften weiterhin bestehen, ist diese besser geklärt als diejenige der Tatsachen, oder zumindest ist das Problemfeld im Fall der Eigenschaften besser abgesteckt. Dies mag damit zu tun haben, dass die Geschichte des Eigenschaftsbegriffs ungleich älter ist als diejenige des Tatsachenbegriffs. Die folgenden Ausführungen zu unterschiedlichen Möglichkeiten, die naturalistische These zu verstehen, konzentrieren sich denn auch auf die These „Ethische *Eigenschaften* sind natürliche *Eigenschaften*“, ohne dass die mit Hilfe des Tatsachenbegriffs formulierte These ganz aus dem Blick geraten wird.

### 2.8.2 „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“

„Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften, und ethische Tatsachen sind natürliche Tatsachen.“ Es liegt nahe anzunehmen, mit diesem Satz werde das Bestehen einer Identitätsrelation behauptet, nämlich zwischen einer ethischen Eigenschaft und einer natürlichen Eigenschaft, bzw. zwischen einer ethischen Tatsache und einer natürlichen Tatsache. Diese Interpretation ist allerdings nicht zwingend – man kann die obige These auch vertreten, ohne eine Identitätsbehauptung zwischen Eigenschaften (verstanden als Typen) aufzustellen.

Der Satz „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“ kann so verstanden werden, dass er besagt, ethische Eigenschaften erfüllen diejenigen Kriterien, die eine Eigenschaft erfüllen muss, um als natürlich zu gelten. Mit anderen Worten (siehe 2.7.3): Ethische Eigenschaften sind Eigenschaften, die (a) instantiiert sein können, (b) über deren Instantiierung es synthetische Aussagen gibt, die wahr sein können, sodass (c) keine der in (b) genannten Aussagen stark apriorischen

<sup>22</sup>Diese Bestimmung von Eigenschaftsidentität ist nicht unbestritten (sie impliziert z. B. eine Identität der Eigenschaften „dreieckig“ und „eine Winkelsumme von 180° aufweisend“). Für eine Diskussion dieses Problems sowie einen Lösungsansatz vgl. Lewis 1986, S. 56–57.

Charakter hat. Man betrachte die moralischen Eigenschaften „richtig“, „falsch“ und „gut“. Die Bedingungen (a) und (b) dürfen für sie als erfüllt gelten: Es ist zumindest möglich, dass etwas moralisch richtig/falsch/gut ist. Nicht alle möglicherweise wahren Aussagen darüber, was richtig/falsch/gut ist, sind analytisch. Also kann man sich auf (c) beschränken. Etwas vereinfacht gesagt, besagt der ethische Naturalismus in dieser Version dann, es gebe Aussagen über die Instantiierung der Eigenschaften richtig/falsch/gut, die nicht ohne empirische Evidenz vernünftigerweise für wahr gehalten werden können und die durch empirische Evidenz infrage gestellt werden können.

Eine Aussage über die Instantiierung einer Eigenschaft ist entweder eine Aussage darüber, dass die Eigenschaft von einem Gegenstand exemplifiziert wird, oder aber es ist eine Aussage über die Bedingungen, unter welchen die Eigenschaft exemplifiziert wird (Copp 2007b, S. 39–40, Fn. 22). „Was Benita tut, ist falsch“ ist ein Beispiel für Ersteres, „Mitgefühl ist gut“ ist ein Beispiel für Letzteres. Die Aussagen der ersten Kategorie sind trivialerweise nicht stark a priori, weil sie von einer konkreten Exemplifikation der moralischen Eigenschaft sprechen. Um zu wissen, ob das, was Benita tut, falsch ist, muss ich zweifellos zuerst wissen, was Benita tut, und dies ist der empirischen Evidenz zugänglich. Wäre dies alles, was der ethische Naturalismus besagt, würde er in der Tat zu einer trivialen und uninformativen These. Niemand, der überhaupt die Wahrheitsfähigkeit moralischer Aussagen anerkennt, würde leugnen, dass die Frage, ob eine moralische Eigenschaft in einer konkreten Situation instantiiert ist, nicht beantwortet werden kann, ohne empirischen Zugang zu der besagten Situation zu haben. Informativer – und damit auch potentiell falsch – ist die naturalistische These, sobald sie auf die zweite Kategorie von Aussagen über die Instantiierung ethischer Eigenschaften angewandt wird: Sie besagt, dass es synthetische Aussagen über die Bedingungen gibt, unter welchen ethische Eigenschaften instantiiert sind, die nicht stark a priori sind. „Einer unschuldigen Person arbiträr ohne deren Wunsch Schmerzen zuzufügen, ist falsch“; „Mitgefühl ist gut“; „Es ist richtig, einem Menschen eine Wahrheit vorzuenthalten, die für diesen unangenehm wäre“. Der ethische Naturalismus besagt, dass zumindest einige Aussagen dieser Art insofern der Empirie gegenüber rechenschaftspflichtig sind, als sie nicht ohne empirische Evidenz vernünftigerweise für wahr gehalten werden können und durch empirische Evidenz infrage gestellt werden können. Im Spektrum der möglichen Interpretationen der naturalistischen These gehört diese zu den schwächsten, auch wenn sie durchaus nicht trivialerweise wahr (und vielleicht sogar falsch) ist. Es geht allerdings an dieser Stelle noch nicht darum, einen ethischen Naturalismus zu verteidigen, sondern es soll nur offengelegt werden, auf welche Behauptungen sich ein ethischer Naturalismus festlegt, wenn seine These in der Form verstanden wird, wie sie oben genannt wurde.

### 2.8.3 Identität von Eigenschaftsinstanzen

Die Aussage „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“ kann weiter als Identitätsthese hinsichtlich Eigenschaftsinstanzen verstanden werden: Jede Instanz einer ethischen Eigenschaft ist auch Instanz einer natürlichen Eigenschaft. Dies ist, um einem Missverständnis vorzubeugen, keine triviale These. Fraglos ist alles, was in einer konkreten Situation Subjekt einer Aussage mit dem Prädikat „ist richtig“ ist, auch Subjekt einer Aussage (sogar einer Unmenge von Aussagen) mit einem natürlichen Prädikat: Angenommen, Roswitha gibt einer bedürftigen Person auf der Strasse Geld (= Handlung  $\varphi$ ). Dann ist nicht nur „Die Handlung  $\varphi$  ist richtig“ wahr, sondern (z. B.) auch „Die Handlung  $\varphi$  beinhaltet eine Körperbewegung“, „Die Handlung  $\varphi$  beinhaltet eine Geldtransaktion“, „Die Handlung  $\varphi$  wird auf der Strasse ausgeführt“ etc. In der Handlung  $\varphi$  ist also tatsächlich trivialerweise eine ethische Eigenschaft mit vielen natürlichen Eigenschaften ko-instantiiert. Indes hat

bereits die Fussnote 7 auf S. 13 klargestellt, dass unter einer Eigenschaftsinstanz nicht dies zu verstehen ist. Eine Eigenschaftsinstanz ist vielmehr das, was auch als *trope* oder partikuläre Eigenschaft bezeichnet wird. Es handelt sich bei der auf diese Weise interpretierten naturalistischen These also um eine Behauptung über Token-Token-Identität, die als Relata solche partikulären Eigenschaften aufweist. Diese Identität kann freilich nicht so verstanden werden, als würde von zwei *verschiedenen* Eigenschaftsinstanzen behauptet, sie seien miteinander identisch. Dies widerspräche dem Identitätsbegriff auf offensichtliche Weise (dieselbe Bemerkung wird sich im Zusammenhang mit der Type-Type-Identität nochmals anbringen lassen). Die Token-Token-Identitätsthese kann also nur besagen, dass eine Instanz einer natürlichen Eigenschaft zugleich Instanz einer ethischen Eigenschaft ist. „Die Falschheit der Handlung besteht in dieser Schmerzzufügung“; „Diese Bekundung von Mitgefühl ist die Art und Weise, wie die Güte der Person realisiert wird.“ Wie die Beispiele zeigen, weist die Token-Token-Identitätsthese eine grosse Nähe auf zur Konstitutions- bzw. Realisationsthese, die in 2.8.7 diskutiert wird.

#### 2.8.4 Identität von Eigenschaftstypen

Die These des ethischen Naturalismus kann als eine These über die Identität von Eigenschaftstypen verstanden werden (und wird oft so verstanden, ohne dass andere Möglichkeiten in Erwägung gezogen werden): Eine ethische Eigenschaft ist identisch mit einer natürlichen Eigenschaft. Diese These muss noch in verschiedenen Hinsichten qualifiziert werden:

- Angenommen, ein ethischer Naturalismus behaupte, notwendigerweise sei eine Handlung genau dann richtig, wenn sie das Wohlergehen der von der Handlung betroffenen Menschen befördere oder der Erfüllung der Interessen der von der Handlung betroffenen Menschen dienlich sei. Dann wird moralische Richtigkeit mit einer Disjunktion von Eigenschaften identifiziert, nämlich einerseits „befördert das Wohlergehen der betroffenen Menschen“ und andererseits „ist der Erfüllung der Interessen der von der Handlung betroffenen Menschen dienlich“. Eine solche Identifikation ethischer Eigenschaften mit einer Disjunktion natürlicher Eigenschaften sollte nicht von vornherein als Möglichkeit ausgeschlossen werden. Weil in diesem Fall eine ethische Eigenschaft als identisch mit einer Disjunktion von Eigenschaften bestimmt wird, scheint es für Vertreterinnen dieses Ansatzes nötig, auch disjunktive Eigenschaften (wie „rot oder wasserundurchlässig“) in ihre Ontologie aufzunehmen. Sobald man negative und konjunktive Eigenschaften zulässt, ergeben sich auch disjunktive Eigenschaften (vgl. dieselbe Feststellung für Tatsachen in 2.8.1). Gegen die unbegrenzte Annahme disjunktiver Eigenschaften spricht allerdings die folgende Überlegung (die Kritik wird z. B. vorgebracht in Armstrong 1997, S. 26–28, vgl. auch die Diskussion in Antony 2003): Gäbe es keine Einschränkungen hinsichtlich der Eigenschaften, die als Bestandteil einer disjunktiven Eigenschaft auftreten können, hiesse dies, dass die Eigenschaft, rot zu sein, etwas mit der Eigenschaft, wasserundurchlässig zu sein, gemeinsam hat, und zwar die Eigenschaft, rot oder wasserundurchlässig zu sein. Dies kommt einer Trivialisierung des Eigenschaftsbegriffs gleich, die jedem Prädikat eine Eigenschaft entsprechen lässt. Die Frage, ob es unbegrenzt disjunktive Eigenschaften gibt, kann offengelassen werden, indes sollten zumindest gewisse nicht völlig arbiträre disjunktive Eigenschaften zugelassen werden. So kann man etwa feststellen, dass vergleichsweise wenige Gegenstände die konjunktive Eigenschaft „rot und wasserundurchlässig“ aufweisen, während es viele Handlungen gibt, die sowohl das Wohlergehen der von der Handlung betroffenen Menschen befördern und den Interessen der von der Handlung betroffenen Menschen dienlich sind (weil

die meisten Menschen ein Interesse an ihrem Wohlergehen haben). Die disjunktive Eigenschaft einer Handlung, das Wohlergehen der von der Handlung betroffenen Menschen zu befördern oder den Interessen der von der Handlung betroffenen Menschen dienlich zu sein, scheint somit weit weniger arbiträr zu sein als die Eigenschaft, rot oder wasserundurchlässig zu sein. Angenommen also, man lasse zumindest gewisse nicht arbiträre disjunktive Eigenschaften zu. Handelt es sich hierbei um natürliche Eigenschaften, ist es plausibel anzunehmen, die Disjunktion selbst sei wieder eine natürliche Eigenschaft: Wenn sowohl die Eigenschaft *F* als auch die Eigenschaft *G* so beschaffen sind, dass synthetische Aussagen über ihre Instantiierung nicht stark a priori sind, dann sind auch synthetische Aussagen über die Instantiierung der Eigenschaft *F-oder-G* nicht stark a priori: Ein Satz über die Instantiierung der Eigenschaft *F-oder-G* kann nicht vernünftigerweise für wahr gehalten werden ohne Berufung auf empirische Evidenz, und ein Satz über die Instantiierung der Eigenschaft *F-oder-G* kann durch empirische Evidenz infrage gestellt werden.<sup>23</sup>

- Die Identitätsthese kann gewiss nicht so verstanden werden, als würde von zwei *verschiedenen* Eigenschaften (einer ethischen und einer natürlichen) gesagt, sie seien *identisch*. In der Interpretation der Type-Type-Identitätsthese hilft indes der Zusammenhang von Eigenschaft und Prädikat, auf den in 2.8.1 hingewiesen wurde: Die Identitätsthese kann als die Behauptung gelesen werden, ein ethisches Prädikat habe notwendigerweise dieselbe Extension wie ein Prädikat, welches für eine natürliche Eigenschaft steht.
- Ist von der Identität ethischer und natürlicher Eigenschaften die Rede, so kann nicht nur Folgendes gemeint sein: Ein ethisches Prädikat hat dieselbe Extension wie ein natürliches Prädikat, aber nicht notwendigerweise – in anderen möglichen Welten können sich die beiden Prädikate in ihren Extensionen auch unterscheiden. („Kontingenterweise fallen alle schlechten Handlungen mit Handlungen zusammen, die eine Schmerzzufügung beinhalten. Aber es gibt andere mögliche Welten, in denen dies nicht der Fall ist.“) Diese Art von Identifikation reicht nicht aus, um von Eigenschaftsidentität zu sprechen, und sie kann demnach nicht die Behauptung des ethischen Naturalismus darstellen, so diese als These über Type-Type-Identität verstanden werden soll.

### 2.8.5 Reduzierbarkeit ethischer Eigenschaften auf natürliche Eigenschaften

Der Begriff der Reduktion ist mindestens so schillernd wie derjenige des Naturalismus, und es gibt beinahe so viele Bestimmungen dessen, was unter der (zur Debatte stehenden) Reduzierbarkeit moralischer Eigenschaften auf natürliche Eigenschaften gemeint sein soll, wie es Autorinnen gibt, die darüber schreiben. Van Roojen unterscheidet mehrere Gebrauchsweisen des Begriffs der Reduzierbarkeit innerhalb der Debatte um ethischen Naturalismus (van Roojen 2015, S. 219–221). „Moralische Eigenschaften sind auf natürliche Eigenschaften reduzierbar“ kann heissen:

<sup>23</sup>Diese plausible Annahme zur Natürlichkeit der Disjunktion natürlicher Eigenschaften wird durch die Disjunktion der beiden Eigenschaften *F* und *nicht-F* infrage gestellt: Ist etwa *F* die Eigenschaft, rund zu sein, dann sind einige Dinge *F*, einige Dinge *nicht-F* (zum Beispiel Winterstürme – *nicht-F* ist das kontradiktorische, nicht das konträre Gegenteil von *F*). *F* und *nicht-F* zu sein sind je natürliche Eigenschaften. Hingegen ist die Eigenschaft *F-oder-nicht-F* keine natürliche Eigenschaft, weil ihre Instantiierung durch ein Objekt (trivialerweise) a priori erkannt werden kann. Es steht dem ethischen Naturalisten frei, dem Problem durch eine Modifizierung seiner These Rechnung zu tragen: Eine ethische Eigenschaft ist mit einer natürlichen Eigenschaft oder einer Disjunktion natürlicher Eigenschaften identisch, wobei diese Disjunktion natürlicher Eigenschaften selbst wieder eine natürliche Eigenschaft sein muss.

- Moralische Eigenschaften sind mit natürlichen Eigenschaften identisch (siehe 2.8.4).
- Moralische Eigenschaften supervenieren stark über natürlichen Eigenschaften (zur Supervenienz siehe 2.8.6).
- Moralische Eigenschaften sind durch natürliche Eigenschaften konstituiert oder realisiert (siehe dazu 2.8.7).
- Es gibt a priori erkennbare Identitäts- oder Konstitutionsbeziehungen zwischen moralischen und natürlichen Eigenschaften.

Die ersten drei Reduzierbarkeitsbegriffe sind indes nicht hilfreich, und zwar nicht nur, weil es genauer ist, anstelle von Reduktion eben von Identität oder Supervenienz oder Konstitution zu sprechen. Den Begriff der Reduzierbarkeit für die Identitätsthese zu verwenden, ist zum Beispiel deswegen nicht sinnvoll, weil Identität eine symmetrische Relation ist, hingegen Reduzierbarkeit nicht: Ist  $A$  mit  $B$  identisch, so ist  $B$  mit  $A$  identisch. Ist  $A$  auf  $B$  reduzierbar, dann ist  $B$  nicht (zwingend) auf  $A$  reduzierbar. (Es handelt sich mithin mindestens um eine nicht-symmetrische, wenn nicht gar asymmetrische Relation.) Zweifelsohne vertreten Philosophen, welche eine Identität von moralischen und natürlichen Eigenschaften behaupten, auch mehr oder weniger explizit die Ansicht, diese Beziehung sei in gewissem Sinn nicht symmetrisch. Schliesslich wird ja – so kann man etwas vereinfacht sagen – die ganze Moral mit natürlichen Eigenschaften identifiziert, aber es wird nicht alles, was natürlich ist, mit moralischen Eigenschaften identifiziert. Dieser naheliegende Gedanke, der für die Annahme einer Asymmetrie spricht, ist indes in der Identitätsrelation selbst nicht angelegt. Mit dem letzten oben genannten Punkt ist van Roojen hingegen auf gutem Weg, der Reduzierbarkeit eine gegenüber den anderen Relationen eigenständige Bedeutung zuzugestehen. Wie diese genauer herausgeschält werden kann, zeigen die folgenden Ausführungen.

Der Grundgedanke im Zusammenhang mit der Reduktion von Entitäten eines Bereichs  $\mathbf{F}$ <sup>24</sup> (z. B. moralische Eigenschaften) auf Entitäten eines Bereichs  $\mathbf{G}$  (z. B. natürliche Eigenschaften) besteht oft darin, dass alles, was mit  $\mathbf{F}$ -Termen gesagt werden kann, auch mit  $\mathbf{G}$ -Termen gesagt werden könne. Geht man dieser Idee nach, kann man die folgende notwendige Bedingung für die Reduzierbarkeit von  $\mathbf{F}$ -Termen auf  $\mathbf{G}$ -Terme formulieren: Jeder Satz, der  $\mathbf{F}$ -Terme enthält, ist äquivalent zu einem Satz, der  $\mathbf{G}$ -Terme (und keine in einem extensionalen Kontext stehenden  $\mathbf{F}$ -Terme)<sup>25</sup> enthält.<sup>26</sup> Wie Ralph Wedgwood bemerkt, ist diese Bedingung allerdings noch nicht hinreichend:

Under the standard interpretation of the term „actually“ as a rigidifying operator, *being morally wrong* is necessarily equivalent to *having the*

<sup>24</sup>Fett gedruckte Grossbuchstaben stehen im Folgenden für Eigenschaftsbereiche, etwa ethische, natürliche, mentale etc. Eigenschaften. Kursiv gedruckte Grossbuchstaben stehen hingegen für einzelne Eigenschaften oder Mengen von Eigenschaften.

<sup>25</sup>Diese Qualifikation ist aus folgendem Grund nötig: In der These „Eine Handlung ist genau dann moralisch richtig, wenn ich davon überzeugt bin, sie sei moralisch richtig“ werden moralische Terme auf natürliche (oder zumindest nicht-moralische) zurückgeführt, obwohl auf der rechten Seite des Bikonditionals der Term „richtig“ verwendet wird. Um solche Thesen auch als Reduktionsthese verstehen zu können, ist die Qualifikation nötig, die  $\mathbf{F}$ -Terme (hier die moralischen) dürften auf der Seite der  $\mathbf{G}$ -Terme (hier der natürlichen) weiterhin vorkommen, solange sie nur in intensionalen Kontexten stehen.

<sup>26</sup>Vgl. die Spezifikation von Wedgwood 2008, S. 94–95. Wedgwood spricht von „necessarily equivalent“; dies ist allerdings ein Pleonasmus, auf den getrost verzichtet werden kann. Äquivalente Sätze haben per Definition notwendigerweise denselben Wahrheitswert. Notwendigerweise äquivalente Sätze wären also Sätze, für welche es notwendig ist, dass sie notwendigerweise denselben Wahrheitswert haben. Diese Bedingung ist aber, zumindest im modalen System S5, logisch äquivalent zur Bedingung, dass die Sätze notwendigerweise denselben Wahrheitswert haben.

*property that I am actually now thinking of; but this necessary equivalence hardly gives us a genuine reduction of the property of being morally wrong!*

(Wedgwood 2008, S. 95, zitiert ohne Fussnote, Hervorhebung im Original)

Der Grund, weshalb diese Bestimmung nicht eine Reduktion von moralischen Eigenschaften auf mentale Eigenschaften – von solchen ist bei Wedgwood insbesondere die Rede – darstellt, besteht für Wedgwood darin, dass die Äquivalenz zweier Sätze, soll es sich um eine Reduktion handeln, durch das richtige Explanans erklärt werden müsse. Die Erklärung, weshalb der oben zitierte Satz eine Äquivalenz darstellt, liegt nun aber bloss im kontingenten und ethisch irrelevanten Umstand, dass ich gerade an die Eigenschaft „gut“ denke. Daher fügt Wedgwood die weitere Bedingung an, die durch die Reduktion ausgedrückte Äquivalenz müsse eine grundlegende Wahrheit über das Wesen der reduzierten Entität darstellen. Der Asymmetrie der Reduktionsrelation wird hier dadurch Rechnung getragen, dass die Äquivalenz etwas über das Wesen der reduzierten Entität (und nicht der reduzierenden Entität) aussagen soll. Somit läge nun der folgende Reduzierbarkeitsbegriff vor: Entitäten des Bereichs **F** sind reduzierbar auf Entitäten des Bereichs **G**, gdw. (1) jeder Satz, der **F**-Terme enthält, äquivalent ist zu einem Satz, der **G**-Terme (und keine in einem extensionalen Kontext stehenden **F**-Terme) enthält, und (2) die Äquivalenz etwas über das Wesen der Entitäten des Bereichs **F** aussagt.

Dieser Reduktionsbegriff kann als *ontologische* Reduktion verstanden werden, da er Entitäten eines Bereichs auf Entitäten eines anderen Bereichs zurückführen (und damit harmlos oder – wenn man eine Eliminationsthese vertritt – überflüssig machen) will. Lässt man konjunktive und negative (und damit auch disjunktive) Eigenschaften zu (siehe 2.8.4), dann impliziert die Reduzierbarkeit von **F**-Eigenschaften auf **G**-Eigenschaften eine Identitätsrelation zwischen **F**- und **G**-Eigenschaften: In der reduktiven Erklärung „Notwendigerweise hat ein Gegenstand die **F**-Eigenschaft *F*, gdw. der Gegenstand die **G**-Eigenschaft *G* hat“ kann der rechte Teil des Bikonditionals gewiss komplex sein, z. B. durch Disjunktion oder Konditional aus weniger komplexen Sätzen bzw. Prädikaten zusammengesetzt sein. Ist man aber nun bereit, einem solchen komplexen Prädikat eine komplexe Eigenschaft entsprechen zu lassen, dann impliziert die Reduzierbarkeit von **F**-Eigenschaften auf **G**-Eigenschaften aufgrund des Identitätskriteriums für Eigenschaften die Identität von Eigenschaften des Bereichs **F** mit Eigenschaften des Bereichs **G**.<sup>27</sup> Im Gegenzug enthält der Begriff der Reduktion eine zusätzliche Komponente, welche im Begriff der Identität fehlt, nämlich diejenige der Erklärbarkeit von Entitäten des Bereichs **F** mit Hilfe von Entitäten des Bereichs **G**. Während notwendige Koextensionalität zweier Prädikate nichts darüber aussagt, wie die entsprechenden Eigenschaften zusammenhängen (ausser der unter diesen Voraussetzungen trivialen Information, dass sie notwendigerweise von denselben Gegenständen exemplifiziert werden), beinhaltet der Reduktionsbegriff einen Erklärungsanspruch: Es soll deutlich werden, wie und wieso

<sup>27</sup>Die Frage, ob eine nicht-symmetrische oder gar asymmetrische Relation wie die Reduzierbarkeit eine symmetrische Relation wie die Identität implizieren könne, gleicht der Frage, ob die asymmetrische Konstitutionsrelation die nicht-symmetrische Supervenienz implizieren könne. Für die Diskussion sei auf 2.8.7 verwiesen. Dass Reduzierbarkeit von Entitäten des Bereichs **F** auf Entitäten des Bereichs **G** die Identität von **F**-Entitäten mit **G**-Entitäten impliziert, gilt selbstredend dann nicht, wenn mit der Reduktion ein eliminativistisches Programm verfolgt wird, welches Entitäten des Bereichs **F** als gar nicht existierend ausweisen will. (Von einer nicht-existierenden Entität kann nicht gesagt werden, sie sei identisch mit einer existierenden Entität.) Selbst in diesem Falle impliziert allerdings die Reduzierbarkeit von **F**-Entitäten auf **G**-Entitäten weiterhin, dass die entsprechenden **F**- und **G**-Prädikate notwendigerweise dieselbe Extension aufweisen („Gäbe es **F**-Entitäten, wären sie mit **G**-Entitäten identisch“). Bloss würde der eliminativistische Reduktionist ausserdem die Verwendung von **F**-Prädikaten als (streng genommen) unzulässige Redeweise deklarieren.

Entitäten des Bereichs **F** mit Entitäten des Bereichs **G** zusammenhängen. Die ontologische Reduzierbarkeit wird im Folgenden nicht mehr zum Thema werden. Unter der Annahme, Reduzierbarkeit impliziere Identität, sind Argumente gegen eine Type-Type-Identität von ethischen und natürlichen Eigenschaften *a fortiori* auch Argumente gegen eine Reduzierbarkeit. Wie sich in Kapitel 3 zeigen wird, spricht indes vieles dafür, die Grundthese des ethischen Naturalismus als eine These über die Konstitution/Realisation ethischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften zu verstehen, nicht als Type-Type-Identitätsthese.

Von der ontologischen Reduzierbarkeit ist die *semantische* Reduzierbarkeit zu unterscheiden. Die semantische Reduktionsthese für moralische und natürliche Eigenschaften besagt Folgendes: Die moralische Eigenschaft *M* zu haben, bedeutet nichts anderes, als die natürliche Eigenschaft *N* zu haben. (*M* ist analysierbar als *N*; es gehört zur Bedeutung von *M*, *N* zu sein, und darin erschöpft sich die Bedeutung von *M* auch schon.) Wie sich in 3.1 zeigen wird, ist es genau diese semantische Reduktionsthese, gegen welche sich Moores Argument der offenen Frage richtet.

### 2.8.6 Supervenienz

Dass die moralische und die nicht-moralische Beschreibung einer Handlung in einem Zusammenhang stehen, wird auch von Nicht-Naturalistinnen selten bestritten. Verurteilt Alberta die Handlung Brunos als falsch, billigt jedoch Christians Handlung, die in sämtlichen relevanten Aspekten der Handlung Brunos gleicht, so kann man Alberta vorwerfen, sie lasse sich von sachfremden (nicht-moralischen) Beweggründen leiten oder sie habe schlichtweg nicht verstanden, was es heisse, eine Handlung sei einer moralischen Beurteilung unterworfen. Zwei Handlungen, die sich in all ihren relevanten nicht-moralischen Aspekten gleich sind, müssen der gleichen moralischen Beurteilung unterliegen. Oder anders formuliert: Wer in einer moralischen Beurteilung zweier Handlungen einen Unterschied macht, muss auch in der Beschreibung der nicht-moralischen Aspekte der Handlungen einen Unterschied ausweisen können. Diese Intuitionen im Hinblick auf den Begriff der moralischen Bewertung sind es, die Anlass dazu geben, die moralischen Aspekte einer Handlung als supervenient über den nicht-moralischen Aspekten der Handlung zu bestimmen. Dass die moralischen Aspekte einer Handlung über den nicht-moralischen Aspekten der Handlung supervenieren, ist eine von nahezu allen Moralphilosophen geteilte Meinung.<sup>28</sup> Damit ist die Einigkeit allerdings schon beinahe zu Ende, denn sobald es darum geht, diese Supervenienz und ihre Bedeutung für die Moral genauer zu bestimmen, zeigen sich erhebliche Differenzen (siehe dazu den hilfreichen Übersichtsartikel McPherson 2015):

1. Hat die Supervenienzthese in dem Sinne einen ontologischen Charakter, dass sie etwas über das Verhältnis zweier Eigenschaftsbereiche (moralische und nicht-moralische Eigenschaften) aussagt? Oder benennt die Supervenienzthese „nur“ eine notwendige Bedingung dafür, dass einer moralisch urteilenden Person Kompetenz hinsichtlich ihres Urteils zugeschrieben werden kann?
2. Wie ist die Supervenienzbasis zu bestimmen? Sind die subvenierenden Eigenschaften die natürlichen Eigenschaften, die nicht-moralischen Eigenschaften,

<sup>28</sup> Ausnahmen bilden etwa James Griffin und Nicholas Sturgeon. Diese stellen allerdings auch nicht die Supervenienzthese an sich infrage, sondern äussern Zweifel an der Möglichkeit einer adäquaten Bestimmung der Supervenienzbasis (Griffin 1996, S. 44–48) oder an dem argumentativen Wert der Supervenienzthese (Sturgeon 2009). Die Ursprünge der Verwendung des Supervenienzbegriffs in der Ethik sind unklar. Hare benutzt das Konzept als einer der ersten Autoren in Hare 1952, räumt aber ein: „I do not know who first turned the old word ‚supervenient‘ to its new use which has become current in philosophy. I am certain only that I did not, but that it was already familiar when I was writing *The Language of Morals*.“ (Hare 1984, S. 1, Hervorhebung im Original, zitiert ohne Fussnote)



die deskriptiven Eigenschaften? (Um schwerfällige Unterscheidungen zu vermeiden, geht diese Formulierung der Frage bereits davon aus, es gehe bei der Supervenienzthese um eine ontologische These. Dies dient allein der Kürze und besseren Lesbarkeit, es soll damit noch nichts vorweggenommen sein. Analoges gilt auch für weitere Vereinfachungen in den folgenden Punkten.)

3. Moralische Eigenschaften supervenieren trivialerweise über *allen* natürlichen Eigenschaften, wenn etwa die raumzeitliche Lokalisierung der an der Handlung beteiligten Personen und relationale Eigenschaften mit in die Beschreibung aufgenommen werden: Da es keine zweite Handlung  $H_2$  geben kann, welche in allen so verstandenen natürlichen Eigenschaften mit einer bestimmten Handlung  $H_1$  übereinstimmt, stimmt trivialerweise jede Handlung, die mit  $H_1$  alle natürlichen Eigenschaften teilt, auch in ihren moralischen Eigenschaften mit  $H_1$  überein. Da die Supervenienzthese nicht trivialerweise wahr sein soll, muss die Menge der subvenierenden natürlichen Eigenschaften auf nachvollziehbare Weise auf eine Menge von „relevanten“ Eigenschaften eingeschränkt werden.
4. Um welche Art von Supervenienz (etwa globale, starke, schwache, s. unten) handelt es sich?
5. Gemeinhin werden Supervenienzthesen modal formuliert, es wird ein notwendiger Zusammenhang zwischen moralischen und natürlichen Eigenschaften behauptet. Welcher Art sind aber die Modalitäten, die in einer Supervenienzthese vorkommen?
6. Muss die Supervenienz des Moralischen über dem Natürlichen begründet werden? Wenn ja, wie verläuft eine solche Begründung?

Dies sind nur einige der vielen Fragen, die sich im Hinblick auf die Supervenienzthese im Bereich der Ethik stellen, und es vermag angesichts dieser Fülle nicht zu erstaunen, dass Kritiker der Supervenienzthese deren argumentativen Wert infrage gestellt haben, so etwa Sturgeon 2009. Dieser Abschnitt wird letztlich zu einem ähnlichen Resultat gelangen, nämlich dass die Supervenienz einen Teil des Problems, nicht der Lösung darstelle. Um dies zu belegen, ist indes vorgängig eine Schärfung des Profils der Supervenienzthese anhand der obigen Fragen notwendig.

*Zu Frage 1:* Wer die Supervenienzthese im Rahmen einer Untersuchung des ethischen Naturalismus (als Unterart des moralischen Realismus verstanden) diskutiert, wird diese typischerweise als eine ontologische These über den Zusammenhang verschiedener Eigenschaftsbereiche verstehen. Dem schliesst sich – ohne weitere Begründung – auch die vorliegende Arbeit an.

*Zu Frage 2:* Die Annahme liegt nahe, es seien die natürlichen Eigenschaften, die als Supervenienzbasis gelten sollen. Damit wird indes präjudiziert, dass übernatürliche Eigenschaften (etwa von Gott befohlen zu sein) keine Rolle in der moralischen Bewertung einer Handlung spielen können. Diese Möglichkeit sollte allerdings nicht vorschnell ausgeschlossen werden. Da gleichwohl die meisten Moralphilosophinnen die natürlichen Eigenschaften als Supervenienzbasis betrachten und zudem auch der alternative Vorschlag, die nicht-moralischen Eigenschaften als Supervenienzbasis zu bestimmen, nicht unproblematisch ist, wird in der Folge trotz der geäußerten Bedenken von der Supervenienz moralischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften die Rede sein. (Vgl. aber auch Abschnitt 3.1.7 zum *analytischen Deskriptivismus* von Jackson und Pettit, in dem die Supervenienzbasis als die Menge der „deskriptiven Eigenschaften“ bestimmt wird.)

*Zu Frage 3:* Die Frage, welches die relevanten natürlichen Eigenschaften sind, muss weitgehend unbeantwortet bleiben. Es kann zumindest festgehalten werden, dass es aufgrund des bereits genannten Arguments nicht sämtliche natürlichen Eigenschaften sein können. Umgekehrt darf die Menge der relevanten natürlichen Eigenschaften auch nicht zu eng gefasst werden. So können etwa relationale Eigenschaften durchaus relevant sein für die moralische Beurteilung einer Handlung. (Ob man als Handelnder eine bestimmte verwandtschaftliche Beziehung zu einer von der Handlung betroffenen Person hat, ist im Hinblick auf die ethische Beurteilung der Handlung nicht unwichtig.)

*Zu Frage 4:* Der Supervenienzbegriff verleiht dem Grundgedanken Ausdruck, es sei in vielen Fällen plausibel, erstens davon auszugehen, dass zwei Objekte, welche bezüglich der Eigenschaften eines Bereichs **G** gleich sind, sich auch nicht in Eigenschaften eines Bereichs **F** unterscheiden können, und zweitens, dass sich eine Änderung bzgl. der **F**-Eigenschaften auch in einer Änderung bzgl. der **G**-Eigenschaften niederschlagen muss. Wird diese Grundidee ausformuliert, kann man mit Jaegwon Kim unterscheiden zwischen einer globalen Form von Supervenienz und einer individuellen (auf einzelne Entitäten Bezug nehmenden) Form von Supervenienz, die zudem in schwache und starke Supervenienz unterteilt werden kann (vgl. Kim 1993b, 1993c):

- Eigenschaften eines Bereichs **F** *supervenieren global* über Eigenschaften eines Bereichs **G**, gdw. zwei mögliche Welten  $w_1$  und  $w_2$ , die sich hinsichtlich der Verteilung ihrer **G**-Eigenschaften nicht unterscheiden, sich auch nicht hinsichtlich der Verteilung ihrer **F**-Eigenschaften unterscheiden.
- Eigenschaften eines Bereichs **F** *supervenieren schwach* über Eigenschaften eines Bereichs **G**, gdw. notwendigerweise für jedes Objekt  $x$  und jede **F**-Eigenschaft  $F$  gilt: Wenn  $x$   $F$  hat, dann gibt es eine **G**-Eigenschaft  $G$ , sodass  $x$   $G$  hat und jedes  $y$ , das  $G$  hat,  $F$  hat.  
In Symbolen:  $\Box \forall F \in \mathbf{F} \forall x \{Fx \rightarrow [\exists G \in \mathbf{G} (Gx \wedge \forall y (Gy \rightarrow Fy))]\}$
- Eigenschaften eines Bereichs **F** *supervenieren stark* über Eigenschaften eines Bereichs **G**, gdw. notwendigerweise für jedes Objekt  $x$  und jede **F**-Eigenschaft  $F$  gilt: Wenn  $x$   $F$  hat, dann gibt es eine **G**-Eigenschaft  $G$ , sodass  $x$   $G$  hat und **notwendigerweise** jedes  $y$ , das  $G$  hat,  $F$  hat.  
In Symbolen:  $\Box \forall F \in \mathbf{F} \forall x \{Fx \rightarrow [\exists G \in \mathbf{G} (Gx \wedge \Box \forall y (Gy \rightarrow Fy))]\}$

Der Unterschied zwischen den letzten beiden Arten von Supervenienz besteht darin, dass im Falle der schwachen Supervenienz alle Objekte in einer möglichen Welt, die sich bzgl. der **G**-Eigenschaften nicht unterscheiden, sich auch bzgl. der **F**-Eigenschaften nicht unterscheiden, während im Falle der starken Supervenienz *alle möglichen* Objekte, die sich bzgl. der **G**-Eigenschaften nicht unterscheiden, sich bzgl. der **F**-Eigenschaften nicht unterscheiden. Schwache Supervenienz schließt mithin nicht aus, dass zwei Objekte in *verschiedenen* möglichen Welten sich bzgl. der **G**-Eigenschaften nicht unterscheiden, sich aber bzgl. der **F**-Eigenschaften unterscheiden.

Das Verhältnis von globaler und individueller Supervenienz ist strittig (exemplarisch dafür Kim, der anfänglich (Kim 1993b) die Äquivalenz von globaler und starker Supervenienz behauptet, später (Kim 1993c) jedoch bestreitet, dass globale Supervenienz nur schon schwache Supervenienz impliziere). Die globale Supervenienz moralischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften lässt folgende Möglichkeit zu: Die Welten  $w_1$  und  $w_2$  unterscheiden sich in ihren natürlichen Eigenschaften einzig dadurch, dass in  $w_2$  Bettys Handlung leicht andere natürliche Eigenschaften aufweist als in  $w_1$ ; in  $w_1$  ist die Handlung von Albert (der keinerlei Beziehung zu

Betty hat) richtig, in  $w_2$  hingegen falsch. ( $w_1$  und  $w_2$  unterscheiden sich hinsichtlich der Verteilung der natürlichen Eigenschaften, können sich also auch hinsichtlich der Verteilung der moralischen Eigenschaften unterscheiden.) Wer eine globale Supervenienz ethischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften vertreten will, sollte mithin den Begriff der Ununterscheidbarkeit in der Formulierung der globalen Supervenienzthese durch den schwächeren Begriff der Ähnlichkeit ersetzen (dies etwa Kims Vorschlag, siehe Kim 1993c, S. 89–91). Indes ist immer noch ungewiss, wieviel ein auf diese Weise revidierter globaler Supervenienzbegriff austrägt. Im Folgenden wird daher davon ausgegangen, es handle sich bei der Supervenienz ethischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften um eine individuelle Supervenienzrelation (siehe allerdings auch die Diskussion des analytischen Deskriptivismus in Abschnitt 3.1.7, der von einer globalen Supervenienz ausgeht).

Sei  $F$  eine ethische Eigenschaft einer Handlung und  $G^*$  die Menge aller relevanten natürlichen Eigenschaften, welche diese Handlung aufweist. Wer behauptet,  $F$  superveniere schwach über  $G^*$ , der behauptet, dass tatsächlich (in der aktuellen Welt) alle Handlungen, welche die Eigenschaften  $G^*$  aufweisen, auch  $F$  sind. Zugleich lässt der Vertreter einer schwachen Supervenienz die Möglichkeit offen, dass etwas  $G^*$  sein kann, ohne  $F$  zu sein – dies ist zwar tatsächlich nicht der Fall, aber es *könnte* der Fall sein. Ob diese Möglichkeit im Falle moralischer Eigenschaften plausibel ist oder nicht, wird kontrovers diskutiert. So kritisiert etwa Schaber:

Damit ist in moralischer Perspektive das Problem verbunden, dass sich moralische Urteile nicht aus Tatsachenurteilen ableiten lassen (man kann nicht sagen „ $x$  ist gut, weil es die Eigenschaften  $B1$ ,  $B2$  hat“, sondern bloss: „Wenn  $x$ , das die Eigenschaften  $B1$  und  $B2$  hat, gut ist, ist alles, das  $x$  in den relevanten Hinsichten ähnlich ist, auch gut“).

(Schaber 1997, S. 107)<sup>29</sup>

Blackburn zeigt zwar Sympathien für die starke Supervenienzbehauptung, geht aber dennoch von einer schwachen Supervenienz aus (und formuliert sein berühmtes Argument der *mixed worlds* auch für die schwache Supervenienz). Für starke Supervenienz spricht – so Blackburn – die folgende Überlegung: Stimmen zwei mögliche Handlungen  $H_1$  und  $H_2$  in möglichen Welten  $w_1$  und  $w_2$  in den Eigenschaften  $G^*$  überein und ist die eine davon  $F$ , die andere hingegen nicht- $F$ , so ist man versucht anzunehmen, es gebe weitere natürliche Umstände, welche dafür verantwortlich sind, dass die eine Handlung  $F$  ist, die andere hingegen nicht- $F$ . Dann kann man aber die unterschiedliche moralische Beurteilung der beiden Handlungen auf zusätzliche natürliche Umstände zurückführen, und dies wiederum heisst schlechterdings, dass die subvenierende Menge von Eigenschaften,  $G^*$ , keine ausreichende Supervenienzbasis darstellt. Für eine komplettere Menge natürlicher Eigenschaften,  $G^{**}$ , die der ethischen Eigenschaft  $F$  zugrunde liegt, gilt nun nicht mehr, dass eine Handlung  $G^{**}$  und zugleich nicht- $F$  sein kann. Diese Überlegung nimmt der schwachen Supervenienzbehauptung gewiss einen grossen Teil ihrer anfänglichen Plausibilität, ist aber kein abschliessendes Argument für starke Supervenienz.

Zugunsten der schwachen Supervenienz ethischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften lässt sich folgende Überlegung anführen: Angenommen, es entspinne sich eine utilitaristische Debatte darüber, ob eine moralisch richtige Handlung eine Handlung sei, die möglichst viele Wünsche berücksichtigt, oder eine Handlung, die das Gesamtmass an menschlichem Wohlergehen möglichst gross werden lässt. „Zugegeben, es ist lobenswert, dass der erste Ansatz auf die Berücksichtigung von

<sup>29</sup>Schaber kritisiert zwar die Bestimmung des Verhältnisses von moralischen und natürlichen Eigenschaften als Supervenienzrelation *simpliciter*, doch seine Kritik lässt darauf schliessen, dass es eher um die schwache Supervenienzbeziehung geht (Schaber 1997, S. 105–110). Schabers Argument lässt sich nachgerade als ein Plädoyer für eine Bestimmung des fraglichen Verhältnisses als starke Supervenienzrelation verstehen.

Wünschen achtet, denn er nimmt ernst, was Menschen wollen“, mag eine Vertreterin des zweiten Ansatzes ausführen. „Doch allzu oft haben Menschen irrationale, ja fatale Wünsche, die man unmöglich berücksichtigen darf. In einer anderen Welt, in der Menschen in ihren Präferenzen vernünftiger sind, sodass zumindest stark selbstschädigende Wünsche nicht vorkommen, wäre es tatsächlich die Berücksichtigung von Wünschen, die das Kriterium moralischer Richtigkeit bilden sollte, nicht aber in unserer unvernünftigen Welt.“ In diesem fiktiven Disput würde die Eigenschaft, eine moralisch richtige Handlung zu sein, als schwach supervenient über der Eigenschaft, eine Handlung zu sein, welche das Gesamtmass an menschlichem Wohlergehen möglichst gross macht, bestimmt. (Um des Argumentes willen kann diese Eigenschaft als natürliche Eigenschaft betrachtet werden.) Diese schwache Supervenienz ist vereinbar mit der Annahme, es sei in einer anderen (idealen) Welt die maximale Wunschberücksichtigung, welche die moralische Richtigkeit begründet. In  $w_1$  superveniert dann „moralisch richtig“ über „maximiert das Gesamtmass des Wohlergehens“ ( $= A$ ), hingegen in  $w_2$  über „berücksichtigt maximal viele Wünsche“ ( $= X$ ). Das Argument kann wie folgt kurz gefasst werden: Stark veränderte Umstände können zur Folge haben, dass moralische Richtigkeit in anderen natürlichen Eigenschaften besteht, als dies tatsächlich der Fall ist. Dies passt besonders gut zur schwachen Supervenienzthese. Denn diese besagt nur, es müsse in jeder möglichen Welt für die Eigenschaft „moralisch richtig“ eine Menge von natürlichen Eigenschaften geben, die derart beschaffen ist, dass alles, was in dieser Welt diese natürlichen Eigenschaften aufweist, auch moralisch richtig ist.

Indes gibt es eine Möglichkeit, auch in dieser Situation an einem starken Supervenienzbegriff festzuhalten: Seien  $B$  respektive  $Y$  diejenigen (zum Beispiel psychischen) Faktoren, die den Ausschlag dafür geben, dass sich in der einen Welt  $A$ , in der anderen hingegen  $X$  als die Eigenschaft erweist, eine moralisch richtige Handlung zu sein. Die Eigenschaft „moralisch richtig“ kann dann als stark supervenient über der Eigenschaft  $(A \wedge B) \vee (X \wedge Y)$ <sup>30</sup> verstanden werden. Superveniert „moralisch richtig“ über der Disjunktion  $(A \wedge B) \vee (X \wedge Y)$ , dann ist (unter der Annahme, dass  $A$  und  $X$  die einzigen Möglichkeiten sind, die für die im Beispiel erwähnten Utilitaristinnen überhaupt infrage kommen) jede *mögliche* Handlung, welche die Disjunktion  $(A \wedge B) \vee (X \wedge Y)$  erfüllt, eine Handlung, die moralisch richtig ist. Dieser Kunstgriff findet in 2.8.7 nochmals Erwähnung, wenn es um das mögliche Verständnis der naturalistischen These als Behauptung über die Realisation ethischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften geht. Er macht die starke Supervenienzthese mit dem Bedürfnis vereinbar, die Möglichkeit zuzulassen, dass in anderen (möglicherweise radikal verschiedenen) Welten andere natürliche Eigenschaften die Grundlage für moralische Richtigkeit bilden.

Bisher hat sich noch kein zwingender Grund ergeben, weshalb man von einer schwachen Supervenienz moralischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften ausgehen sollte. Hingegen lässt sich zugunsten der starken Supervenienz Blackburns berühmtes Argument der *mixed worlds* ins Feld führen: Die schwache Supervenienz einer **F**-Eigenschaft  $F$  über der Menge  $G^*$  von **G**-Eigenschaften besagt, etwas vereinfacht gesagt, Folgendes:

$$\Box \{ [\exists x (Fx \wedge G^*x)] \rightarrow [\forall y (G^*y \rightarrow Fy)] \}$$

(Notwendigerweise gilt: Wenn überhaupt etwas  $F$  und  $G^*$  ist, dann ist alles, was  $G^*$  ist, auch  $F$ .)

<sup>30</sup>Logische Konnektoren verbinden Sätze (oder Propositionen oder auch einfach nur Wahrheitswerte). Hier und im Folgenden verbinden die Konnektoren indes öfters auch Eigenschaften oder Tatsachen, sie sind denn auch nur als Abkürzung für die natürlichsprachlichen Konjunktionen „und“ und „oder“ (im nicht ausschliessenden Sinn) zu verstehen. Man beachte, dass es nicht genügen würde, die Eigenschaft „moralisch richtig“ als supervenient über  $A \vee X$  zu verstehen. Denn es ist ja durchaus möglich, dass in  $w_2$  etwas die Eigenschaft  $A$  hat, jedoch nicht moralisch richtig ist.

Die schwache Supervenienz lässt also folgende mögliche Welt  $w_1$  zu:

- In der Welt  $w_1$  ist etwas  $G^*$  und  $F$ . Wegen der schwachen Supervenienz ist dann in  $w_1$  alles, was  $G^*$  ist, auch  $F$ .

Blackburn geht nun davon aus, dass der folgende Satz von Vertretern einer schwachen Supervenienz abgelehnt werden muss:

$$\Box \forall x (G^*x \rightarrow Fx)$$

Dieser Satz (die *Nezessitationsthese*) besagt nämlich, es gebe eine notwendige Beziehung zwischen den Basiseigenschaften  $G^*$  und der supervenienten Eigenschaft  $F$ . Zumindest wenn die Notwendigkeit als begriffliche Notwendigkeit verstanden wird, ist dies ein Satz, der von den meisten Vertretern einer schwachen Supervenienz von moralischen Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften abgelehnt werden muss. (Wer sich für die schwache Supervenienz moralischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften stark macht, tut dies oft mit der Absicht, unplausiblere stärkere Annahmen zu vermeiden. Dazu gehört insbesondere auch die Annahme, es bestehe ein begrifflicher Zusammenhang zwischen natürlichen Eigenschaften  $G^*$  und einer moralischen Eigenschaft  $F$ .)

Die Negation der Nezessitationsthese lautet:

$$\neg \Box \forall x (G^*x \rightarrow Fx) \quad \text{bzw.} \quad \Diamond \exists x (G^*x \wedge \neg Fx)$$

Diese Negation der Nezessitationsthese lässt folgende mögliche Welt  $w_2$  zu:

- In der Welt  $w_2$  ist alles, was  $G^*$  ist, nicht- $F$ .

Die Kombination der beiden für sich genommen plausiblen Thesen (schwache Supervenienz und Ablehnung der Nezessitation) schliesst nun aber folgende Welt  $w_3$  aus:

- In der Welt  $w_3$  ist einiges  $G^*$  und  $F$ , anderes ist  $G^*$  und nicht- $F$ . (Denn wenn das Antezedens des Konditionals, welches die Supervenienzthese ausmacht, erfüllt ist, d. h. etwas  $G^*$  und  $F$  ist, dann muss auch das Konsequens erfüllt sein, d. h. es ist dann alles, was  $G^*$  ist, auch  $F$ .)

Blackburn selbst nutzt sein Argument nicht zur Verteidigung eines starken Supervenienzbegriffs. Vielmehr stellt er an die Vertreterinnen eines moralischen Realismus die Herausforderung, sie sollten erklären, weshalb es keine Welten wie  $w_3$  geben könne, weshalb also der *ban on mixed worlds* bestehe (für das Argument und den Ausdruck siehe Blackburn 1993b, 1993c). Ein Projektivismus, so Blackburns Behauptung, vermöge diesen Umstand besser zu erklären als ein Realismus. Denn es sei nicht möglich, einem Gegenstand gegenüber eine Haltung einzunehmen, ohne diese Haltung einem anderen Gegenstand gegenüber einzunehmen, der dieselben natürlichen Eigenschaften aufweise. Ob diese Begründung zu überzeugen vermag, sei dahingestellt.<sup>31</sup> Das Problem der *mixed worlds* kann nämlich auch schlichtweg zum Anlass genommen werden, anstelle einer schwachen Supervenienz eine starke Supervenienz des Moralischen über dem Natürlichen zu vertreten.

<sup>31</sup>Nick Zangwill wendet gegen Blackburn ein, es sei im Falle projektiver Haltungen wie dem Lustig-Finden von Situationen nicht ungewöhnlich, gegenüber zwei Situationen mit gleichen natürlichen Eigenschaften unterschiedliche Haltungen einzunehmen. Wir sind im Falle solcher Haltungen nicht dazu verpflichtet, von Fall zu Fall konsistent zu sein. Dass wir eine solche Verpflichtung aber im Falle moralischer Haltungen haben, sei, *contra* Blackburn, ein Umstand, der für den Projektivisten ähnlich schwer zu erklären sei wie das Analogon für die moralische Realistin. (Zangwill 2008, S. 113)

Geht man von einer starken Supervenienz moralischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften aus, muss vor allem geklärt werden, welcher Art der innere der beiden Modaloperatoren in der Supervenienzthese ist. Ausserdem muss ein Vertreter der starken Supervenienz des Moralischen über dem Natürlichen erläutern, wieso in diesem Fall die Supervenienzbeziehung nicht mit einer Type-Type-Identitätsthese zusammenfällt. (Ein Argument dafür, dass dies der Fall sei, liefert Frank Jackson, siehe Abschnitt 3.1.7.)

*Zu Frage 5:* Der äusserste (und in der schwachen Supervenienzthese einzige) Modaloperator sollte als begriffliche Notwendigkeit gelesen werden. Es kann zwar zugestanden werden, dass keine derart enge begriffliche Beziehung besteht wie in der Aussage „Jeder Mord ist eine Tötung“. Aber von jemandem, der behauptet, die eine Handlung, die durch die natürlichen Eigenschaften  $G^*$  hinreichend beschrieben wird, sei moralisch richtig, eine zweite Handlung, welche ebenfalls die Eigenschaften  $G^*$  aufweist, hingegen moralisch falsch, würde man sagen, er hätte nicht verstanden, was es heisse, eine Handlung sei moralisch richtig. Das in der Supervenienzthese genannte Konditional ist also nicht ein Zusammenhang, der etwa aufgrund der Gesetze der Physik notwendigerweise gilt, sondern es ist ein Zusammenhang, der zum Verständnis des Begriffs „moralisch richtig“ gehört.

Nun kommt in der starken Supervenienzthese ja noch ein zweiter, innerer Modaloperator vor. Dieser gibt im Unterschied zum äusseren Modaloperator keine begriffliche Notwendigkeit wieder: Ist eine moralisch richtige Handlung durch die natürlichen Eigenschaften  $G^*$  hinreichend beschrieben, dann ist es – so die starke Supervenienzthese – nicht möglich, dass eine Handlung, welche die Eigenschaften  $G^*$  aufweist, nicht richtig ist. Bei dieser Unmöglichkeit handelt es sich aber nicht um eine begriffliche Unmöglichkeit. Es ist nicht aufgrund des Verständnisses des Begriffs „moralisch richtig“ ausgeschlossen, dass eine moralisch richtige Handlung *nicht- $G^*$*  sein könnte.<sup>32</sup> Der innere Modaloperator sollte somit als einer verstanden werden, der eine metaphysische Notwendigkeit wiedergibt, wobei metaphysische Notwendigkeit in ihrer Stärke zwischen physikalischer und begrifflicher Notwendigkeit einzuordnen ist und diejenige Notwendigkeit ist, welche beispielsweise in Aussagen wie „Wasser hat notwendigerweise die molekulare Struktur  $H_2O$ “ zum Tragen kommt. Für die Annahme zweier verschiedener Arten von Modalität spricht sich etwa Zangwill aus:

[I]n morality we must *mix* modalities. Moral supervenience, taken as a whole, is conceptually necessary. [...] But ( $S_{cm}$ ) [i. e. die starke Supervenienz, T.H.] contains an embedded metaphysical necessity in the consequent of the overall conditional. The crucial thing is *our conceptual grasp that there are some metaphysical necessities in the offing—although we may not know which.*

It is not part of our competence with the concept of moral value to know that causing-pain-for-fun is evil. [...] Yet it may be metaphysically necessary that causing-pain-for-fun is evil. [...] [I]t *is* part of our competence with the concept of moral value to realize that *if* one instance of causing-pain-for-fun is evil, then all actual and possible relevantly similar instances of causing-pain-for-fun are also evil. [...] One cannot *infer* that anything is evil solely from its naturalistic constitution. But if we know that one naturalistic set-up is evil, then we *can* infer that there are no metaphysically possible worlds in which a relevantly similar

<sup>32</sup>Die Versuchung, den inneren Modaloperator aufgrund der zuvor gelieferten Überlegungen zum äusseren Modaloperator auch für einen Operator zu halten, der eine begriffliche Notwendigkeit wiedergibt, mag darin begründet sein, dass man sich – selbst wenn man weiss, dass es sich um einen Fehlschluss handelt – oft dazu verleiten lässt, aus  $\Box(p \rightarrow q)$  auf  $p \rightarrow \Box q$  zu schliessen.

naturalistic set-up is not evil.

(Zangwill 2008, S. 126–127, zitiert ohne Fussnote, alle Hervorhebungen im Original)

Die Situation lässt sich vergleichen mit der Verteilung der Modaloperatoren bei Aussagen über die Referenz von Eigennamen (unter der Voraussetzung eines kripkeschen Verständnisses der Funktionsweise von Eigennamen). Es ist nicht notwendig, dass „Julius Cäsar“ denjenigen Menschen bezeichnet, den der Name nun eben bezeichnet. (Es hätte auch jemand anderes mit diesem Namen bezeichnet werden können.) Aber da nun einmal der Name „Julius Cäsar“ die Person bezeichnet, die tatsächlich diesen Namen trägt, bezeichnet der Name in allen metaphysisch möglichen Welten diese Person, sodass zum Beispiel die Aussage „Julius Cäsar hätte auch als Frau geboren worden sein können“ falsch ist.<sup>33</sup> Das Wissen um diese konditionale Beziehung („Wenn ein Name etwas bezeichnet, dann bezeichnet er dieses Ding in allen metaphysisch möglichen Welten“) ist nun ein Wissen, welches zu unserer Kompetenz in der Anwendung von Eigennamen gehört, d. h. dieses Konditional selbst stellt eine begriffliche Notwendigkeit dar.

*Zu Frage 6:* Da es sich bei der Supervenienz moralischer Eigenschaften über ethischen Eigenschaften um eine These zum korrekten Verständnis moralischer Begriffe handelt, muss diese „allgemeine“ Supervenienzthese nicht weiter begründet werden, bzw. sie ist hinreichend begründet durch den Verweis auf unsere starken Intuitionen dahingehend, dass wir jemandem, der zwei in allen relevanten natürlichen Eigenschaften gleiche Handlungen ethisch unterschiedlich bewertet, die Kompetenz zur Verwendung ethischer Begriffe absprechen. Nun gibt es aber, so die allgemeine Supervenienzthese wahr ist, zu jeder moralischen Eigenschaft  $F$  eine Menge von natürlichen Eigenschaften  $G^*$ , sodass  $G^*$  nicht auftreten kann, ohne dass auch  $F$  auftritt. Für die Vertreterin der starken Supervenienz moralischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften ist dies sogar eine metaphysische Notwendigkeit: Es ist notwendig, dass alles, was  $G^*$  ist, auch  $F$  ist. Diese *spezifische Supervenienztatsache* muss, so etwa die Herausforderung von Horgan und Timmons, erklärt werden (Horgan/Timmons 1992). Die *allgemeine* These der Supervenienz moralischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften mag ja eine begriffliche Wahrheit sein, aber dies ist für die *spezifischen* Supervenienzbeziehungen höchst unplausibel:

There may be some plausibility in claiming that the general principle of supervenience is simply a fundamental modal principle, built into the essence of the moral properties, and so requiring no further explanation. But this seems much less plausible in the case of the *specific* supervenience facts. Perhaps it is a fundamental truth about the essence of moral properties, which cannot be further explained, that they supervene on non-moral properties. But the fact that wrongness is necessitated by *this* complex non-moral property in particular (rather than by those other complex non-moral properties), surely this fact cries out to be explained [...]

(Wedgwood 2008, S. 98, Hervorhebungen im Original)

Vertreter einer Type-Type-Identität von moralischen und natürlichen Eigenschaften vermögen diese spezifischen Supervenienztatsachen leicht zu erklären: Die Eigenschaft  $F$  superveniert über der Menge von Eigenschaften (bzw. der disjunktiven Eigenschaft)  $G^*$ , weil die beiden Eigenschaften identisch sind. Es versteht sich, dass

<sup>33</sup>Ob das Beispiel funktioniert, hängt davon ab, wie man den Begriff der metaphysischen Notwendigkeit bzw. Möglichkeit fasst. Da das Beispiel nur illustrativen Zwecken dient, muss die Frage hier aber nicht weiterverfolgt werden.

eine Identitätsbehauptung zwischen moralischen und natürlichen Eigenschaften ihrerseits wieder der Begründung bedarf. Sollte es dem Vertreter einer Type-Type-Identität indes gelingen, die Identität von  $F$  und  $G^*$  zu begründen, braucht er die Supervenienz von  $F$  über  $G^*$  nicht mehr zusätzlich zu begründen. Wer hingegen annimmt,  $F$  superveniere über  $G^*$ , ohne dass die beiden Eigenschaften identisch wären, muss ausweisen können, weshalb diese Supervenienz besteht. Die Supervenienzrelation drückt eine Abhängigkeit zwischen zwei Arten von Eigenschaft aus; soll es sich bei dieser Abhängigkeit nicht um Identität handeln, muss plausibel gemacht werden, worin die Abhängigkeit sonst besteht. Insofern kann man Blackburn beipflichten, der seinen Aufsatz „Supervenience Revisited“ wie folgt schliesst: „Like many philosophers, I believe many supervenience claims in varying strengths; perhaps unlike them, I see them as part of the problem [...] and not as part of the solution.“ (Blackburn 1993, S. 145)

Es bleibt abschliessend zu beurteilen, ob die Behauptung der Supervenienz moralischer über natürlichen Eigenschaften bereits als eine naturalistische These zu gelten habe. Im Zusammenhang mit der auf Seite 35 gestellten Frage 3 wurde bereits bemerkt, dass es eine triviale Art der Supervenienz moralischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften gebe, wenn die Menge der natürlichen Eigenschaften, welche die betreffende Handlung hat, zu umfassend ist. Wer die Supervenienz des Moralischen über dem Natürlichen für eine aus diesem Grund (nahezu) triviale Behauptung hält, kann eine allgemeine Supervenienzhese gutheissen, ohne dass er überhaupt nur *eine* spezifische Supervenienzhese aufstellt. Damit entgeht man auch der Erklärungsforderung von Horgan und Timmons – wo nichts behauptet wird, muss nichts begründet werden. Eine auf solche Weise triviale Supervenienzhese kann nicht als naturalistisch gelten. Anders sieht es aus, wenn spezifische Supervenienzbehauptungen betrachtet werden: Ob eine ethische Eigenschaft instantiiert ist oder nicht, lässt sich anhand der passenden Supervenienzhese empirisch überprüfen. Die spezifische Supervenienzhese selbst (was der Aussage über die Bedingungen entspricht, unter welchen eine ethische Eigenschaft instantiiert ist, vgl. S. 24) kann indes immer noch stark a priori sein. Ob es sich bei der Supervenienz moralischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften um eine naturalistische These handelt oder nicht, hängt mithin davon ab, auf welche Weise die spezifischen Supervenienzbehauptungen begründet werden.

### 2.8.7 Konstitution und Realisierbarkeit

Die These des ethischen Naturalismus, ethische Eigenschaften seien natürliche Eigenschaften, kann schliesslich so verstanden werden, dass sie besagt, ethische Eigenschaften seien durch natürliche Eigenschaften konstituiert oder realisiert. Die Terme „Konstitution“ und „Realisation“ können im Rahmen dieser Untersuchung als austauschbar betrachtet werden. Ihren Ursprung haben sie indes in zwei unterschiedlichen Debatten:

- Der Konstitutionsbegriff wird im Zusammenhang mit folgender Frage ins Feld geführt: Wie ist das Verhältnis zu bestimmen zwischen einem Gegenstand und dem Material, aus welchem der Gegenstand besteht? Die Statue „Goliath“ besteht aus einer Portion Lehm, „Lumpl“ (das Beispiel wird – mit oder ohne Namen für Statue und Lehm – unter anderem diskutiert in Johnston 1992, Fine 2003 und Wasserman 2004). Nun scheint die Statue nichts anderes zu sein als der Lehm, aus dem sie besteht, was eine Identität Goliath=Lumpl nahelegen würde. Dafür spricht auch, dass die Statue und der Lehm denselben räumlichen Abschnitt der Welt einnehmen. Allerdings haben Statue und Lehm verschiedene temporal und modal bestimmte Eigenschaften: Goliath überlebt eine Ersetzung seines Arms durch einen neuen (man denke an eine Ausbes-



serung oder Reparatur der Statue), während Lumpl im Zuge einer solchen Ersetzung aufhört zu existieren. Umgekehrt könnte man die Statue in Stücke schlagen, was einer Zerstörung von Goliath entspräche, wohingegen Lumpl nach diesem Vorgang weiterhin existiert. Wie Kit Fine richtig bemerkt, sind es aber nicht nur solche temporal und modal bestimmten Eigenschaften, in denen sich Statue und Lehm unterscheiden. Die Statue, aber nicht der Lehm, ist römisch, gut oder schlecht gemacht, hässlich, hoch versichert etc. (Fine 2003, S. 206). Diese Überlegungen legen eine Nicht-Identität von Goliath und Lumpl nahe. Das Verhältnis zwischen Statue und Lehm muss mithin ein anderes sein. Hier kommt der Konstitutionsbegriff ins Spiel: Die Statue ist nicht identisch mit dem Lehm, vielmehr wird die Statue durch den Lehm konstituiert. Konstitution ist eine transitive, asymmetrische und irreflexive Relation (wohingegen die Identitätsrelation transitiv, symmetrisch und reflexiv ist): Ist die Statue durch den Lehm konstituiert, der Lehm wiederum durch atomare Partikel, dann ist die Statue durch atomare Partikel konstituiert; ist die Statue durch den Lehm konstituiert, so ist der Lehm nicht durch die Statue konstituiert; und die Statue ist nicht durch sich selbst konstituiert (zur Bestimmung der Konstitutionsrelation als transitiv, asymmetrisch und irreflexiv siehe Wasserman 2004, S. 694). Der Konstitutionsbegriff spielt vor allem im Zusammenhang mit Fragen der personalen Identität („Bin ich mit meinem Körper identisch?“) eine wichtige Rolle.

- Die zweite Inspirationsquelle für die Konstitutions- oder Realisationsthese innerhalb des ethischen Naturalismus widerspricht der ersten nicht, bezieht sich aber auf andere „Gegenstände“ und stammt aus einem anderen Teilgebiet, nämlich der Philosophie des Geistes. Genauer geht es um das Verhältnis mentaler Eigenschaften (wie etwa eine bestimmte Überzeugung zu sein) und physiologisch beschreibbarer Eigenschaften<sup>34</sup> (wie etwa ein bestimmter physikalisch oder biochemisch beschreibbarer Prozess oder Zustand im Gehirn zu sein). Philosophen wie Hilary Putnam und Jerry Fodor (Putnam 1975c, Fodor 1981) schlugen in dieser Frage einen Weg ein, der sich als Alternative zu den Extremen des Eigenschaftsdualismus und der Type-Type-Identität zwischen mentalen und physiologischen Eigenschaften empfiehlt: Jede mentale Eigenschaft (die von Putnam und Fodor funktional bestimmt wird) ist durch bestimmte physiologische Zustände und Prozesse im Gehirn realisiert, sie könnte aber auch von anderen physiologischen Zuständen und Prozessen realisiert sein (und ist es auch oft). Dies zeigt sich besonders eindrücklich im Vergleich verschiedener Lebensformen: Plausiblerweise kann man davon ausgehen, dass auch Alligatoren – wie Menschen – Schmerz empfinden. Die Schmerzempfindung entspricht sowohl beim Menschen als auch beim Alligator gewissen physiologischen Zuständen oder Prozessen. Es sind dies aber, angesichts der Verschiedenheit der Körperfunktionen von Menschen und Alligatoren, sehr unterschiedliche Zustände und Prozesse. Somit kann man sagen, Schmerz sei im Menschen und im Alligator auf unterschiedliche Weise physiologisch realisiert (vgl. zum Vorherigen Funkhouser 2014, S. 77–78, und Shafer-Landau 2003, S. 73). Es spricht nun zumindest grundsätzlich auch nichts dagegen, dass dieselbe mentale Eigenschaft in verschiedenen Menschen (oder im selben Menschen zu verschiedenen Zeitpunkten) unterschiedlich realisiert ist. Diese *multiple Realisierbarkeit* von mentalen Eigenschaften hat zur Folge, dass keine Type-Type-Identität zwischen mentalen und physiologischen Eigenschaften bestehen kann.<sup>35</sup> Es mag sein, dass zwischen partikulären mentalen und phy-

<sup>34</sup>Statt von physiologisch beschreibbaren Entitäten wird im Folgenden der Kürze halber schlechthin von physiologischen Entitäten die Rede sein.

<sup>35</sup>Dies ist zumindest dann der Fall, wenn man der Existenz disjunktiver Eigenschaften gegenüber

siologischen Eigenschaften (*tropes*) eine Token-Token-Identität besteht (wie dies etwa in Davidsons anomalem Monismus behauptet wird), doch wäre eine solche Token-Token-Identität vergleichsweise uninteressant, weil sie keine Regularitäten auf der Type-Ebene impliziert. (Davidson identifiziert in seinem anomalen Monismus (Davidson 2001c) mentale und körperliche Ereignisse, wobei er den von ihm geprägten Ereignisbegriff (Davidson 2001d) voraussetzt. Funkhouser steht dieser Identifikation vorsichtig positiv gegenüber, lehnt aber zum Beispiel die Identifikation mentaler und physiologischer partikulärer Eigenschaften (*tropes*) ab, weil diese grundsätzlich unterschiedliche „Dimensionen der Spezifikation“ aufwiesen, vgl. Funkhouser 2014, S. 143–144.)

Die Annahme einer von der Identität unterschiedenen Konstitutionsrelation ist nicht unumstritten. Selbiges gilt auch für die These der multiplen Realisierbarkeit mentaler Eigenschaften durch physiologische Eigenschaften, die zum Teil heftige Kritik hervorgerufen hat (besonders durch Jaegwon Kim, siehe Kim 1993d). Wenn im Folgenden untersucht wird, inwiefern die Behauptung „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“ als Konstitutions- oder Realisationsthese verstanden werden kann, werden diese Relationen indes als unbestritten vorausgesetzt.

Die multiple Realisierbarkeit mentaler Eigenschaften durch physiologische Eigenschaften wird oft als eine nicht-reduktionistische These bezeichnet. Ob dieses Prädikat angemessen ist, steht und fällt damit, was unter „Reduktionismus“, „Reduzierbarkeit“ und „Reduktion“ verstanden wird. So spricht etwa Richard Boyd weiterhin von Reduzierbarkeit, die allerdings gemäss ihm keine Definierbarkeit oder Analysierbarkeit von Eigenschaften des einen Bereichs durch Eigenschaften eines anderen Bereichs beinhaltet:

If a materialist perspective is sound, then *in some sense* all natural phenomena are „reducible“ to basic physical phenomena. The (prephilosophically) natural way of expressing the relevant sort of reduction is to say that all substances are composed of purely physical substances, all forces are composed of physical forces, all causal powers or potentialities are realized in physical substances and their causal powers, etc. This sort of analysis freely employs unreduced causal notions. If it is „rationally reconstructed“ according to the Humean analysis of such notions, we get the classic analysis of reduction in terms of the syntactic reducibility of the theories in the special sciences to the laws of physics, which in turn dictates the conclusion that all natural properties must be definable in the vocabulary of physics. Such an analysis is entirely without justification from the realistic and naturalistic perspective we are considering. Unreduced causal notions are philosophically acceptable, and the Humean reduction of them mistaken. The prephilosophically natural analysis of reduction is also the philosophically appropriate one. In particular, purely physical objects, states, properties, etc. need not have definitions in „the vocabulary of physics“ or in any other reductive vocabulary [...]  
(Boyd 1988, S. 194)

Ist mit „Reduktion“ eine Analysierbarkeit oder Definierbarkeit der Prädikate des einen Bereichs durch Prädikate des anderen Bereichs gemeint oder eine Type-Type-

---

kritisch eingestellt ist. Wer beliebig geformte disjunktive Eigenschaften zulässt, wird allenfalls aufgrund der multiplen Realisierbarkeit von Schmerz die These vertreten, Schmerz sei mit der Disjunktion *Zustand 1 oder Zustand 2 oder ... Zustand n* identisch. Da selbst unter der Annahme einer Identität von mentalen Eigenschaften mit solchen disjunktiven Eigenschaften eine gewisse Autonomie der einfachen mentalen gegenüber den „wilden“ disjunktiven Eigenschaften besteht, lassen sich die wesentlichen Punkte des Konstitutionsgedankens auch im Fall einer solcherart gefassten Type-Type-Identität anbringen.

Identität zwischen Eigenschaften der verschiedenen Bereiche, dann besteht somit im Falle der multiplen Realisierbarkeit von Eigenschaften des einen Bereichs durch Eigenschaften eines anderen Bereichs keine Reduzierbarkeit. Funkhouser spricht denn auch von einer dreifachen Autonomie, welche durch die multiple Realisierbarkeit gewährleistet wird (Funkhouser 2014, S. 93–101): Sind Eigenschaften eines Bereichs **F** durch Eigenschaften eines Bereichs **G** multipel realisierbar, dann besteht

1. eine *ontologische Autonomie* von **F**-Eigenschaften gegenüber **G**-Eigenschaften: **F**- und **G**-Eigenschaften sind nicht miteinander identisch.
2. eine *explanatorische Autonomie* von **F**-Eigenschaften gegenüber **G**-Eigenschaften: Erklärungen, Generalisierungen und Vorhersagen, die unter Verwendung von **F**-Termen gemacht werden, sind nicht blosse Abkürzungen oder notationale Varianten von Erklärungen, Generalisierungen und Vorhersagen, die unter Verwendung von **G**-Termen gemacht werden.
3. eine *methodologische Autonomie* von **F**-Eigenschaften gegenüber **G**-Eigenschaften: Es ist möglich, Fortschritte in der Untersuchung von **F**-Eigenschaften zu machen, ohne dass man sich der Methoden bedient, mit denen **G**-Eigenschaften untersucht werden.

Dass **F**-Eigenschaften gegenüber **G**-Eigenschaften methodologisch autonom sind, besagt nicht, dass die Untersuchung von **F**-Eigenschaften auf die Resultate, die der Untersuchung von **G**-Eigenschaften entspringen, verzichten sollte. Vielmehr kann das Gegenteil der Fall sein: Trotz der grundsätzlichen methodologischen Autonomie kann und sollte die Untersuchung der **F**-Eigenschaften von der Bezugnahme auf **G**-Eigenschaften profitieren.

Die These, ethische Eigenschaften würden durch natürliche Eigenschaften multipel realisiert, wird explizit vertreten von Russ Shafer-Landau (2003, Kapitel 3), der sie allerdings als nicht-naturalistisch einstuft (die Frage, inwiefern es sich hier noch um einen Naturalismus handelt, wird gleich nochmals aufgegriffen). Der Cornell-Realist David Brink zeigt Sympathien dafür, die Behauptung des ethischen Naturalismus, ethische Eigenschaften seien natürliche Eigenschaften, als Konstitutions- oder Realisationsthese zu verstehen (Brink 1989, S. 157–160). Moralische Eigenschaften, so Brink, sind in dieser Welt durch natürliche Eigenschaften konstituiert oder realisiert, doch kann offengelassen werden, ob sie (in anderen möglichen Welten) auch durch nicht-natürliche Eigenschaften konstituiert werden. Aber nicht nur die Möglichkeit der Realisation moralischer Eigenschaften durch nicht-natürliche Eigenschaften lässt Brink zu, sondern auch die Möglichkeit, dass moralische Eigenschaften durch andere natürliche Eigenschaften realisiert werden, als dies tatsächlich der Fall ist. Ungerechtigkeit<sup>36</sup>, so Brinks Beispiel, könne auch durch andere soziale und wirtschaftliche Umstände realisiert sein als durch diejenigen, durch welche sie aktual realisiert ist. Das heisst also, dass die multiple Realisierbarkeit moralischer Eigenschaften durch andere Eigenschaften auch einschliesst, dass es andere *natürliche* Eigenschaften sein können, welche eine bestimmte moralische Eigenschaft in einer anderen möglichen Welt realisieren.

Bevor weiter untersucht wird, welche Implikationen die These der Realisation ethischer Entitäten durch natürliche Entitäten hat, soll kurz erörtert werden, ob sich

<sup>36</sup>An dieser Stelle kann die Beobachtung angebracht werden, dass die meisten Formen eines ethischen Naturalismus den Fokus mehr oder weniger explizit auf evaluative Terme (wie „gut“) und besonders auf dichte moralische Begriffe („ungerecht“, „verkommen“ etc.) richten. Ob und wie es dem ethischen Naturalismus gelingt, den normativen Bereich der Ethik zu berücksichtigen, bleibt bisweilen, namentlich in den Texten der Cornell-Realisten, offen. Einen dem Cornell-Realismus nahestehenden Versuch, dem normativen Bereich der Ethik Rechnung zu tragen, liefert Peter Railton (2003b). Es kann als grosser Vorteil des in 4.2 diskutierten „modernen“ neo-aristotelischen Naturalismus betrachtet werden, dass dieser auch normative Sätze wie „A sollte *p* tun“ zwanglos in das von ihm gezeichnete Bild zu integrieren vermag.

eine solche Konstitutions- oder Realisationsthese auch für Tatsachen formulieren lasse. Es mag möglich sein, in der Ontologie ganz auf Tatsachen zu verzichten, zum Beispiel indem man *tropes* als die Wahrmacher von wahren Sätzen bestimmt.<sup>37</sup> Für die Zwecke dieser Arbeit ist dies aber keine gangbare Lösung, wenn auch vielleicht nur aus praktischen Gründen. Es wäre mühsam und wenig hilfreich, die Diskussionen um moralische Tatsachen (etwa um die explanatorische Relevanz moralischer Tatsachen oder um die Frage, inwiefern moralische Tatsachen Gründe zu handeln liefern) umzuformulieren, nur um auf den Tatsachenbegriff verzichten zu können. Es gibt freilich eine zufriedenstellende Möglichkeit, die Konstitutions- oder Realisationsthese auch für Tatsachen zu formulieren. Man möge sich nur daran erinnern, dass man sinnvollerweise zeitlich indizierte Tatsachen in seiner Ontologie zulassen sollte, ohne dass dies die einzigen Tatsachen wären (siehe 2.8.1). Ist eine Tatsache durch verschiedene andere Tatsachen multipel realisiert, so kann man die realisierte Tatsache als nicht zeitlich indiziert verstehen, die realisierenden Tatsachen hingegen als zeitlich indiziert. Die (moralische, nicht zeitlich indizierte) Tatsache, dass Renate grossherzig ist, wird dann etwa realisiert durch die (natürlichen, zeitlich indizierten) Tatsachen, dass Renate zu  $t_1$  für ihre kranke Nachbarin einkaufen geht, zu  $t_2$  ein Hilfsprojekt finanziell unterstützt etc. Dies mag nicht die beste oder einzige Weise sein, eine Konstitutions- oder Realisationsthese für Tatsachen zu formulieren. Es genügt festzuhalten, dass nicht nur die Rede von der (multiplen) Realisation ethischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften legitim ist, sondern auch diejenige von der (multiplen) Realisation ethischer Tatsachen durch natürliche Tatsachen. Die vorliegende Arbeit macht von dieser Möglichkeit denn auch bisweilen Gebrauch.

Die These, ethische Eigenschaften würden durch natürliche Eigenschaften realisiert (und seien multipel realisierbar), hat gegenüber einer Type-Type-Identitätsthese einen gewichtigen Vorteil: Sie erlaubt es zwanglos, dass ethische und natürliche Eigenschaften unterschiedlich charakterisiert werden und dass die Bezugnahme auf ethische Eigenschaften andere praktische Ziele verfolgt als die Bezugnahme auf natürliche Eigenschaften. Ethische Eigenschaften gehören – so zumindest eine starke Intuition, die zum Beispiel der begrifflichen These von Mackies Argument zugrunde liegt – einer völlig anderen Kategorie an als natürliche Eigenschaften: Ethische Eigenschaften sagen etwas darüber aus, was der Fall sein soll, sie stellen Gründe dar, etwas zu tun und wirken motivational auf diejenigen ein, die von ihnen überzeugt sind. Natürliche Eigenschaften hingegen sagen etwas darüber aus, was der Fall ist, sie stellen höchstens in Verbindung mit einem Wunsch Gründe dar, etwas zu tun, und sie sind motivational inert. Besteht nun eine Type-Type-Identität zwischen ethischen und natürlichen Eigenschaften, kann man sich zu Recht fragen, ob ein und dieselbe Eigenschaft auf derart unterschiedliche Weise charakterisiert werden könne. Vertreterinnen einer Type-Type-Identität haben zwar durchaus Möglichkeiten, diesem Einwand zu begegnen. Legt man den in 2.8.1 vertretenen schwachen Identitätsbegriff bzgl. Eigenschaften (Eigenschaften sind identisch, gdw. sie in allen möglichen Welten durch dieselben Gegenstände instantiiert werden) zugrunde, kann die Vertreterin einer Type-Type-Identität grundsätzlich denselben Weg einschlagen wie der Vertreter der multiplen Realisierbarkeit: Dass  $F$  und  $G$  in allen möglichen Welten durch dieselben Dinge instantiiert werden, verhindert nicht, dass  $F$  und  $G$  durch unterschiedliche Prädikate gegeben sind, welche in unserem moralischen und nicht-moralischen Sprechen und Handeln sehr unterschiedliche Rollen spielen mögen.<sup>38</sup> Alternativ steht es der Vertreterin einer Type-Type-Identität frei,

<sup>37</sup>Wegweisend ist hierfür der Artikel „Truth-Makers“ (Mulligan/Simons/Smith 1984).

<sup>38</sup>Man beachte, dass das Gesetz der „Ununterscheidbarkeit des Identischen“ („Notwendigerweise gilt: Wenn  $x = y$ , stimmen  $x$  und  $y$  in allen Eigenschaften überein.“) im Falle der Identität von Gegenständen in weiten Kreisen geteilt wird, hingegen die Intuitionen im Falle der Identität von Eigenschaften bereits weniger eindeutig sind. Gleichwohl mag es sein, dass Vertreterinnen einer

die vermeintliche Intuition, ethische Eigenschaften seien von natürlichen Eigenschaften derart stark unterschieden, infrage zu stellen. Diese letztere Strategie wird im Folgenden denn auch durchaus verfolgt werden.<sup>39</sup> Dies ändert indes nichts daran, dass eine Type-Type-Identitätsthese mit Problemen behaftet ist, die etwa durch eine Realisationsthese vermieden werden.

Eine Statue hat andere Eigenschaften als die Lehmportion, aus der sie besteht. Die Eigenschaften der Statue und des Lehms gehören zudem verschiedenen lebensweltlichen Bereichen an: Die Statue ist römisch, anbetungswürdig, hässlich, hoch versichert, preisgekrönt etc. Die Prädikate, die auf die Statue zutreffen, entstammen vor allem dem Bereich der Kunst und des Kunstbetriebs, und es befinden sich auch normative (oder zumindest evaluative) Prädikate darunter („anbetungswürdig“, „hässlich“). Der Lehm, aber nicht die Statue ist aus bestimmten Mineralien zusammengesetzt, stammt aus einer bestimmten Lehmgrube, hat eine bestimmte Dichte etc.<sup>40</sup> Im Falle der multiplen Realisierbarkeit mentaler Eigenschaften durch physiologische Eigenschaften haben die mentalen Eigenschaften ihrerseits Eigenschaften, welche den physiologischen Eigenschaften, die ihre jeweilige Realisation ausmachen, abgehen. Eine Überzeugung, verstanden als mentale Entität, hat etwa propositionalen Gehalt, während der die Überzeugung realisierende physiologische Zustand keinen propositionalen Gehalt aufweist. Vertreterinnen einer multiplen Realisierbarkeit ethischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften können sich diese Überlegungen zunutze machen. Auf der Beschreibungsstufe des Ethischen sind normative und evaluative Prädikate und Relationsterme angemessen, die auf der Beschreibungsstufe des Natürlichen keinen Platz finden. Da schon in den beiden „etablierten“ Fällen von Konstitution bzw. Realisation ohne Identität (Statue/Lehm, Mentales/Körperliches) auf beiden Ebenen der Beschreibung grundverschiedene Prädikate zu finden sind, darf dasselbe auch von allfälligen multiplen durch natürliche Eigenschaften realisierten ethischen Eigenschaften erwartet werden. Nun liegt allerdings der Einwand nahe, damit sei noch nicht gesagt, worin die spezielle Normativität ethischer Eigenschaften bestehe und welche Rolle dabei die natürlichen Eigenschaften, in denen die ethischen Eigenschaften realisiert sind, spielen. Mit dieser Frage sind Vertreterinnen einer multiplen Realisierbarkeit ethischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften indes nicht alleine, denn auch wer eine nicht-naturalistische Form des Realismus vertritt, muss erklären, inwiefern moralische Eigenschaften normativ sein können. Allein der Umstand, dass morali-

---

Type-Type-Identitätsthese nicht umhinkommen werden, die Idee einer „absoluten Identität“ zu verwerfen und stattdessen von nur relativen Identitäten auszugehen. Die insbesondere von Peter Geach vertretene, hoch umstrittene These der relativen Identität besagt, es gebe nur sinnvolle Aussagen der Art „ $x$  ist dasselbe  $F$  wie  $y$ “, nicht aber der Art „ $x$  und  $y$  sind identisch“ (Geach 1981).

<sup>39</sup>Abschnitt 3.3 wird zeigen, dass auch natürliche Tatsachen Handlungsgründe liefern können, insofern sie als hinreichende Prämissen in einer praktischen Überlegung fungieren können, ohne dass ein Wunsch hinzutreten müsste. Abschnitt 3.4 wird die Behauptung, moralische Überzeugungen bewegten denjenigen, der sie aufweist, zu einer entsprechenden Handlung, entkräften. Und in 3.3.6 werden grundsätzliche Zweifel an der „Verschiedenheits-Intuition“ geweckt.

<sup>40</sup>Wer zweifelt, dass der Lehm, aber nicht die Statue aus bestimmten Mineralien zusammengesetzt ist, wird mindestens anerkennen, dass diese Zusammensetzung dem Lehm, aber nicht der Statue wesentlich ist, wie der Vergleich der folgenden Aussagen zeigt: „Das Mineral  $x$  hätte auch kein Bestandteil der Statue sein können.“ – „Das Mineral  $x$  hätte auch kein Bestandteil des Lehms sein können.“ Geht man von der plausiblen Annahme aus, dass die Mineralien, die eine bestimmte Art von Lehm ausmachen, dies notwendigerweise tun (im Sinne einer metaphysischen Notwendigkeit a posteriori, wie dies bei anderen theoretischen Identifikationen der Fall ist), so ist der zweite Satz falsch. Der erste Satz hingegen ist wahr, denn die Statue überlebt – wie das Schiff des Theseus im berühmten Gedankenexperiment – eine sukzessive Ersetzung ihrer Teile anlässlich etwa einer Reparatur, und somit ist die genaue mineralische Zusammensetzung der Statue nicht wesentlich. (Dass die Statue aus Lehm besteht, scheint ihr hingegen wesentlich zu sein. Man spräche kaum noch von derselben Statue, wenn diese aus Glas statt aus Lehm bestünde. Wieweit dies allerdings nur damit zu tun hat, dass Glas und Ton unterschiedliche visuelle und taktile Effekte haben, kann offenbleiben.)

sche Eigenschaften nicht-natürlich sind, bewirkt noch nicht, dass diese auch z. B. Handlungsgründe liefern können.<sup>41</sup>

Der Gedanke, ethische Eigenschaften seien durch natürliche Eigenschaften multipel realisierbar, ist vor allem in den frühen Texten der Cornell-Realisten (Boyd 1988, Brink 1989) angelegt. Der weitere Verlauf dieser Arbeit wird zeigen, dass ein im Sinne einer Konstitutions- oder Realisationsthese verstandener ethischer Naturalismus vielen Einwänden gegen einen ethischen Naturalismus zu begegnen vermag, da er (mehr als etwa eine Type-Type-Identitätsthese) der Ebene der moralischen Eigenschaften eine eigenständige Bedeutungsdimension zugestehen kann. Zuvor besteht allerdings noch in zwei Punkten Klärungsbedarf. Einerseits geht es um das Verhältnis der Konstitutionsbeziehung zur Supervenienzrelation, andererseits um die Frage, inwiefern es sich hier noch um eine naturalistische These handelt.

*Zum Verhältnis von Konstitution und Supervenienz:* Es erstaunt, wie leichtfertig und schnell von Autoren, die über die Konstitutionsrelation schreiben, behauptet wird, diese sei mit der Supervenienz verträglich bzw. könne gar das Bestehen der Supervenienz erklären:

One explanation of why moral properties supervene on natural ones is that they are constituted by, but are not identical with, complex configurations of natural properties. On this view, moral properties stand to natural properties much as a statue stands to the bronze out of which it is constituted. If so, there is one sense in which moral properties are nothing over and above the natural properties on which they supervene: the natural properties of a situation fix or determine its moral properties; the moral properties of a situation do not have to be added separately to the natural properties of that situation. In another sense, though, the moral properties *are* something over and above the natural properties on which they supervene. The same moral properties could have been realized by somewhat different configurations of natural properties; this modal difference implies that the properties are different properties, and grounds the constitution claim rather than the identity claim.

(Brink 2008, S. 154–155, Hervorhebung im Original)

Dass sich Konstitution und Supervenienz nicht widersprechen, sondern sogar gut zueinanderpassen, kann aber nicht einfach so vorausgesetzt werden, sondern sollte gezeigt werden. Aus zwei Gründen sieht es nämlich zumindest auf den ersten Blick so aus, als widersprächen sich Konstitution und Supervenienz. Erstens: Konstitution ist eine Relation, die transitiv, asymmetrisch und irreflexiv ist. Supervenienz hingegen ist eine Relation, die transitiv, nicht-symmetrisch und reflexiv ist. Wie kann aber eine irreflexive Relation wie die Konstitution ein Spezialfall einer reflexiven Relation wie der Supervenienz sein? Das Rätsel lässt sich indes leicht auflösen. Die Supervenienzrelation „ $x$  superveniert über  $y$ “,  $S(x, y)$ , ist in zweierlei Hinsicht offenbar „grosszügiger“ als die Konstitutionsrelation „ $x$  wird durch  $y$  konstituiert“,  $K(x, y)$ : Sie schliesst nicht von vornherein aus, dass sowohl  $S(x, y)$  als auch  $S(y, x)$  gelten könnte. Und sie lässt zu, dass für jedes Objekt die Relation  $S(x, x)$  gilt. Dass zwei Objekte in der „strengerer“ Relation  $K(x, y)$  zueinander stehen, ist nun aber gut verträglich damit, dass sie auch in der weniger strengen Relation  $S(x, y)$  zueinander stehen. Ein Analogiebeispiel mag dies verdeutlichen: Die Relation „ $x$  ist

<sup>41</sup>Die soeben gemachten Bemerkungen weisen den Weg, wie Vertreterinnen der These einer multiplen Realisierbarkeit ethischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften einen moralischen Rationalismus (also die These, moralische Tatsachen lieferten Handlungsgründe) vertreten können. Tatsächlich tun dies längst nicht alle Philosophen, die mit der multiplen Realisierbarkeit ethischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften sympathisieren. So lehnt etwa David Brink (1989, S. 50–80) einen moralischen Rationalismus ab, während Russ Shafer-Landau (2003, Kapitel 8) einen solchen vertritt.

Nachkomme von  $y$ “,  $N(x, y)$ , ist transitiv, asymmetrisch und irreflexiv. Die Relation „ $x$  wurde nicht früher geboren als  $y$ “,  $F(x, y)$ , ist transitiv, nicht-symmetrisch und reflexiv. Wenn  $N(x, y)$  gilt, also  $x$  ein Nachkomme von  $y$  ist, dann wurde  $x$  nicht früher geboren als  $y$ , d. h. es ist dann auch  $F(x, y)$ . Der Umstand, dass die Relation  $N(x, y)$  besteht, erklärt sogar, weshalb  $F(x, y)$  gilt. Somit folgt aus dem Bestehen der Relation  $N(x, y)$  für ein bestimmtes Paar das Bestehen der Relation  $F(x, y)$  für dieses Paar. Dass für jedes Paar  $(x, x)$  (mit identischer erster und zweiter Komponente) die Relation  $F(x, x)$  gilt, verträgt sich problemlos mit dem Umstand, dass für jedes solche Paar  $\neg N(x, x)$  gilt. (Es wird ja nur aus dem Vorliegen der Relation  $N$  das Vorliegen der Relation  $F$  gefolgert, aber es muss nicht umgekehrt aus dem Nicht-Vorliegen von  $N$  auf das Nicht-Vorliegen von  $F$  geschlossen werden können.) Zurück zu den Relationen  $K(x, y)$  und  $S(x, y)$  (die selbstverständlich in Analogie zu  $N(x, y)$  bzw.  $F(x, y)$  stehen): Aus  $K(x, y)$  kann  $S(x, y)$  gefolgert werden (und das Vorliegen der Relation  $K(x, y)$  erklärt, weshalb die Relation  $S(x, y)$  besteht), aber es muss und kann nicht aus  $\neg K(x, y)$  auf  $\neg S(x, y)$  geschlossen werden. Somit spricht auch nichts dagegen, dass zwar  $\neg K(x, x)$  gilt, aber zugleich  $S(x, x)$ . Der Umstand, dass die Konstitutionsrelation durch andere Merkmale charakterisiert ist als die Supervenienzrelation, spricht mithin nicht dagegen, dass aus dem Bestehen der Konstitutionsrelation zwischen zwei Eigenschaften auf das Bestehen der Supervenienzrelation zwischen den Eigenschaften geschlossen werden kann und dass das Vorliegen der Konstitutionsrelation sogar zu erklären vermag, weshalb die Supervenienzrelation vorliegt.

Eine zweite Schwierigkeit im Verhältnis von Konstitution und Supervenienz wird ebenfalls selten beachtet (vgl. dazu auch die Diskussion zur schwachen Supervenienz auf S. 37). Sind ethische Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften multipel realisierbar, so ist damit folgende Möglichkeit gegeben: Die ethische Eigenschaft  $F$  wird in der aktuellen Welt  $w_1$  durch die (der notationalen Einfachheit halber als Menge zusammengefassten) natürlichen Eigenschaften  $G^*$  realisiert. Dass die Eigenschaft  $F$  multipel realisierbar ist, bedeutet, dass die Eigenschaft auch durch andere natürliche Eigenschaften,  $G^{**}$ , realisiert sein könnte. Gibt es nun in der möglichen Welt  $w_2$ , in der  $F$  durch  $G^{**}$  realisiert wird, auch die natürlichen Eigenschaften  $G^*$  (bzw. sind diese instantiiert), dann scheint dies unverträglich mit einer starken Supervenienz ethischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften. Denn die starke Supervenienz ethischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften besagt, dass für jede ethische Eigenschaft  $F$  und jedes Objekt  $x$  Folgendes gilt: Wenn  $x$   $F$  ist, dann gibt es eine Menge von natürlichen Eigenschaften  $G^*$ , sodass  $x$   $G^*$  ist und notwendigerweise alles, was  $G^*$  ist, auch  $F$  ist. Dann kann aber der soeben geschilderte Fall nicht auftreten, in welchem die ethische Eigenschaft  $F$  in  $w_2$  durch die Eigenschaften  $G^{**}$  realisiert wird und etwas  $G^*$  sein kann, ohne auch  $F$  zu sein. Brink erkennt das Problem:

[C]ertain social and economic conditions may be sufficient in our world (and nearby possible worlds) to cause social injustice, even if there are possible societies sufficiently different from our own in certain respects that these social and economic conditions would not constitute injustice. Injustice, then, supervenes weakly, but not strongly, on these social and economic conditions. Thus, there may always be a set of natural properties on which moral properties strongly supervene, even if we can only identify those natural properties on which moral properties weakly supervene.

(Brink 1989, S. 161)

Die multiple Realisierbarkeit moralischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften scheint also für eine nur schwache Supervenienz moralischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften zu sprechen. Wer sich aus den in 2.8.6 genannten

Gründen für eine starke Supervenienz ausspricht, kann indes immer noch davon ausgehen, man vermöge in der Tat oft nur die Supervenienzbasis für eine schwache Supervenienz des Ethischen über dem Natürlichen zu bestimmen, es gebe aber noch weitere Eigenschaften, welche diese Supervenienzbasis zu einer Supervenienzbasis für eine starke Supervenienz ergänzen würden. (Dies ist im Wesentlichen Brinks Lösung in der zitierten Passage, von der bereits auf Seite 38 Gebrauch gemacht wurde. Auch Blackburns Hinweis, man habe im Falle der Annahme einer schwachen Supervenienz die Supervenienzbasis schlechterdings noch zu wenig genau bestimmt (Blackburn 1993b, S. 132), geht in diese Richtung, vgl. S. 37 dieser Arbeit.)

*Zur Frage, ob es sich bei der Realisationsthese noch um einen ethischen Naturalismus handelt:* Auf den ersten Blick scheint es, als sei die These „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“ eindeutig unverträglich mit der Konstitutionsthese, die ja gerade besagt, ethische Eigenschaften seien nicht natürlich, sondern durch natürliche Eigenschaften realisiert oder konstituiert. Dies wäre aber vorschnell: Im Satz „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“ kann das „sind“ auch im Sinne der Konstitution verstanden werden, wie der analoge Satz „Schmerzen sind physiologische Zustände oder Prozesse“ zeigt. Dass **F**-Eigenschaften durch **G**-Eigenschaften realisiert sind, impliziert nach Ansicht der Vertreterinnen des Realisationsbegriffs, dass **F**-Eigenschaften die kausale Kraft der **G**-Eigenschaften „erben“, sodass dann zum Beispiel der Begriff der mentalen Verursachung nichts Mysteriöses mehr an sich hat (vgl. Funkhouser 2014, S. 79; Abschnitt 3.2.2 wird kurz darauf zurückkommen). Sind ethische Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften realisiert, dann erben sie – so könnte man sagen – auch die „Rechenschaftspflicht“ gegenüber der Empirie. Zwar besteht im Falle der Realisation von **F**-Eigenschaften durch **G**-Eigenschaften eine methodologische Autonomie von **F**-Eigenschaften gegenüber **G**-Eigenschaften, in dem Sinne, dass es möglich ist, Fortschritte in der Untersuchung von **F**-Eigenschaften zu machen, ohne dass man sich der Methoden bedient, mit denen **G**-Eigenschaften untersucht werden (vgl. S. 45). Das heisst im Falle der ethischen Eigenschaften, dass es möglich ist, ethische Erkenntnisse zu gewinnen allein dadurch, dass man spezifisch ethische Erwägungen anstellt und ethische Argumente anführt, ohne Rekurs auf natürliche Eigenschaften (ein Umstand, der auch von ethischen Naturalisten nicht bestritten wird, vgl. dazu insbesondere die Diskussion zu McDowells Kritik am neo-aristotelischen Naturalismus in 4.2.3). Diese Autonomie besagt aber nicht, dass die Bezugnahme auf die natürlichen Eigenschaften, durch welche die ethischen Eigenschaften realisiert sein sollen, nicht hilfreich sein kann. Mehr noch: Ist bekannt, durch welche natürlichen Eigenschaften eine ethische Eigenschaft realisiert ist, so kann mit empirischen Mitteln festgestellt werden, ob in einem konkreten Fall eine ethische Eigenschaft instantiiert ist oder nicht. Strittiger dürfte allerdings die Frage sein, welchen Status die „spezifische Realisationsthese“ (wie sie in Anlehnung an den Begriff der spezifischen Supervenienztatsache genannt werden kann) hat: Ist die Aussage „Die ethische Eigenschaft *F* ist realisiert in den natürlichen Eigenschaften *G*\*“ selbst wieder eine Aussage, deren Wahrheit durch empirische Mittel bestätigt oder widerlegt werden kann? Die bisherige Diskussion sagt hierzu nichts, und es erstaunt daher nicht, dass sowohl ethische Naturalisten wie David Brink als auch Nicht-Naturalisten wie Russ Shafer-Landau sich auf die Konstitutionsthese berufen haben. Shafer-Landau spricht denn auch von einer grossen Übereinstimmung zwischen seiner nicht-naturalistischen Position und derjenigen eines „nicht-reduktiven Naturalismus“ (wie Brink seine Position nennt, vgl. Brink 2008, S. 155) und stellt das Potential für Differenzen in der Frage nach dem apriorischen Charakter moralischen Wissens fest:



Because non-naturalism and non-reductive naturalism are so similarly situated with respect to the classic non-cognitivist concerns, and because they both, in particular, share a non-reductive metaphysics, it seems to me best, in a chapter on metaphysics, to leave aside the debate between them, and to focus instead on whether their non-reductive metaphysics can be shown to be superior to that of the classical naturalists. [...]

Non-reductive naturalists and non-naturalists are on a par in their ontological commitments. If there is anything that might distinguish their plausibility, it is the epistemological question of whether fundamental moral knowledge is a priori [...]"

(Shafer-Landau 2003, S. 64–65)

Die Frage, ob es sich bei der Realisierbarkeit ethischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften um einen ethischen Naturalismus handelt oder nicht, hängt also im Wesentlichen davon ab, ob Aussagen über die Realisation ethischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften („Ungleiche Verteilung materieller Güter ist ungerecht“) apriorischen oder empirischen Charakter haben.



## Kapitel 3

# Einwände gegen den ethischen Naturalismus

Nachdem das vorherige Kapitel erläutert hat, wie der Term „Ethischer Naturalismus“ verstanden werden kann, stellt dieses Kapitel die wichtigsten Einwände, denen ein ethischer Naturalismus zu begegnen hat, dar und zeigt auf, welche Antworten diesem zur Verfügung stehen. Wird der ethische Naturalismus als Spielart des ethischen Realismus verstanden, sind selbstredend alle Einwände gegen einen moralischen Realismus *a fortiori* auch Einwände gegen einen ethischen Naturalismus. Entsprechend sollen auch diese behandelt werden, allerdings mit Schwerpunkt auf denjenigen Problemen, welche sich spezifisch für einen ethischen Naturalismus ergeben.

Der Abschnitt 3.1 erörtert das einflussreiche und berühmte Argument der offenen Frage. Es folgt eine Diskussion des auf Harman zurückgehenden so genannten *Irrelevanz-Einwands*, gemäss dem auf die Annahme moralischer Tatsachen in unsere Ontologie verzichtet werden sollte, weil diese (in einem noch zu klärenden Sinn) irrelevant seien (3.2). Schliesslich werden die wohl gewichtigsten Einwände gegenüber einem ethischen Naturalismus zur Sprache kommen, nämlich die Frage, wie der ethische Naturalismus der praktischen Dimension der Moral gerecht werden kann (3.3 und 3.4). Da ein Ziel der vorliegenden Arbeit darin besteht aufzuzeigen, welche Formen eines ethischen Naturalismus erfolgreich vertreten werden können, wird nach Möglichkeit der Blick nicht auf eine bestimmte der in 2.8 aufgezeigten Versionen, die Grundthese des ethischen Naturalismus zu verstehen, eingengt. Indes wird sich wiederholt zeigen, dass ein „gemässigter“ Naturalismus, der ethische Eigenschaften als durch natürliche Eigenschaften konstituiert versteht, die besten Aussichten hat, den vorgebrachten Einwänden Rechnung zu tragen.

### 3.1 Das Argument der offenen Frage

#### 3.1.1 Moores Argument

Wer von Moores Argument der offenen Frage spricht, referiert normalerweise auf eine von zwei Stellen aus Moore 1993, Kapitel 1, Abschnitt 13. Moore bespricht in diesem Abschnitt die beiden möglichen Alternativen zu seiner favorisierten Theorie, „gut“ bezeichne etwas Einfaches, nämlich (1) die Möglichkeit, dass „gut“ etwas Zusammengesetztes bezeichne, und (2) die Möglichkeit, dass „gut“ gar nichts bezeichne. Der etwas kryptische Satz, „gut“ bezeichne etwas Zusammengesetztes, kann als die Behauptung verstanden werden, „gut“ sei definierbar, es gebe also ein Prädikat  $P$ , welches mit dem Prädikat „gut“ notwendigerweise koextensional ist. (Dies

stellt die Minimalbedingung für Definierbarkeit dar, wiewohl damit noch mehr gemeint sein mag.)

Im Verlauf der Diskussion von (1) wird Folgendes ausgeführt:

The hypothesis that disagreement about the meaning of good is disagreement with regard to the correct analysis of a given whole, may be most plainly seen to be incorrect by consideration of the fact that, whatever definition be offered, it may be always asked, with significance, of the complex so defined, whether it is itself good. To take, for instance, one of the more plausible, because one of the more complicated, of such proposed definitions, it may easily be thought, at first sight, that to be good may mean to be that which we desire to desire. Thus if we apply this definition to a particular instance and say „When we think that *A* is good, we are thinking that *A* is one of the things which we desire to desire“, our proposition may seem quite plausible. But, if we carry the investigation further, and ask ourselves „Is it good to desire to desire *A*?“ it is apparent, on a little reflection, that this question is itself as intelligible, as the original question „Is *A* good?“—that we are, in fact, now asking for exactly the same information about the desire to desire *A*, for which we formerly asked with regard to *A* itself. But it is also apparent that the meaning of this second question cannot be correctly analysed into „Is the desire to desire *A* one of the things which we desire to desire?“,: we have not before our minds anything so complicated as the question „Do we desire to desire to desire to desire *A*?“ Moreover any one can easily convince himself by inspection that the predicate of this proposition—„good“—is positively different from the notion of „desiring to desire“ which enters into its subject: „That we should desire to desire *A* is good“ is *not* merely equivalent to „That *A* should be good is good“. It may indeed be true that what we desire to desire is always also good; perhaps, even the converse may be true: but it is very doubtful whether this is the case, and the mere fact that we understand very well what is meant by doubting it, shews clearly that we have two different notions before our minds.

(Moore 1993, S. 67–68, Hervorhebung im Original)

Die zweite relevante Passage lautet wie folgt:

It is very natural to make the mistake of supposing that what is universally true is of such a nature that its negation would be self-contradictory: the importance which has been assigned to analytic propositions in the history of philosophy shews how easy such a mistake is. And thus it is very easy to conclude that what seems to be a universal ethical principle is in fact an identical proposition; that, if, for example, whatever is called „good“ seems to be pleasant, the proposition „Pleasure is the good“ does not assert a connection between two different notions, but involves only one, that of pleasure, which is easily recognised as a distinct entity. But whoever will attentively consider with himself what is actually before his mind when he asks the question „Is pleasure (or whatever it may be) after all good?“ can easily satisfy himself that he is not merely wondering whether pleasure is pleasant. And if he will try this experiment with each suggested definition in succession, he may become expert enough to recognise that in every case he has before his mind a unique object, with regard to the connection of which with any other object, a distinct question may be asked. Every one does in fact

understand the question „Is this good?“ When he thinks of it, his state of mind is different from what it would be, were he asked „Is this pleasant, or desired, or approved?“ It has a distinct meaning for him, even though he may not recognise in what respect it is distinct.  
(Moore 1993, S. 68)

Diese Textpassagen erweisen sich in einer genaueren Analyse als voll von Unklarheiten, Falschheiten und Widersprüchen.<sup>1</sup> Gleichwohl scheint Moore hier einem Problem auf der Spur zu sein, das er indes nicht zu fassen vermag.

Die erste Passage definiert, versuchshalber, die Eigenschaft „gut“: Etwas ist gut, gdw. es dasjenige ist, was wir zu wünschen wünschen. Da Moore die Definition nur als Beispiel betrachtet, kann das Definiendum durch eine Variable ersetzt werden: Etwas ist gut, gdw. es  $P$  ist. Auf einen bestimmten Sachverhalt<sup>2</sup>  $A$  angewandt:  $A$  ist gut, gdw.  $A$  etwas ist, was wir zu wünschen wünschen, beziehungsweise (in Variablen):  $A$  ist gut, gdw.  $A$   $P$  ist.

Das Argument stellt nun die durchaus verständliche Frage „Ist es gut, dass wir  $A$  zu wünschen wünschen?“, bzw. (in Variablen): Ist es gut, dass  $A$   $P$  ist? Diese Frage, so Moore, könne jedoch nicht gleichgesetzt werden mit der Frage „Wünschen wir zu wünschen, dass wir  $A$  zu wünschen wünschen?“, bzw. (in Variablen): Ist der Sachverhalt, dass  $A$   $P$  ist,  $P$ ? Indes liefert Moore kein Argument für diese Behauptung; stattdessen verweist er auf die seltsame Häufung desselben Worts im Satz „Wünschen wir zu wünschen, dass wir  $A$  zu wünschen wünschen?“. Dies ist aber kein Argument, sondern reine Rhetorik. An der Gleichsetzung von „Ist es gut, dass  $A$   $P$  ist?“ mit „Ist der Sachverhalt, dass  $A$   $P$  ist,  $P$ ?“ lässt sich vorderhand nichts Verdächtiges entdecken, wie das folgende Beispiel zeigt: Angenommen, man definierte die (von Sachverhalten geltende) Eigenschaft „interessant“ wie folgt: Der Sachverhalt  $A$  ist interessant, gdw.  $A$  jedermanns Aufmerksamkeit erregt. ( $A$  ist interessant, gdw.  $A$   $P$  ist.) Dann ist es durchaus legitim zu fragen, ob es interessant sei, dass  $A$  jedermanns Aufmerksamkeit erregt. (Ist es interessant, dass  $A$   $P$  ist?) Genauso legitim (und in keiner Weise unverständlich) ist es, das Definiens anstelle des Definiendums zu setzen: Erregt es jedermanns Aufmerksamkeit, dass  $A$  jedermanns Aufmerksamkeit erregt? (Ist der Umstand, dass  $A$   $P$  ist,  $P$ ?) Es ist in keiner Weise einsichtig, was hier problematisch sein sollte.

Ohne weitere Begründung schliesst Moore seine Ausführungen mit dem Hinweis, „Dass wir  $A$  zu wünschen wünschen, ist gut“ sei nicht einfach äquivalent zu „Dass  $A$  gut ist, ist gut“. Auch hier scheint er wieder darauf anzudeuten, dass Ersteres in gewisser Weise informativ klingt, während das Zweite redundant wirkt. Doch dies ist bei genauerer Betrachtung keineswegs der Fall: Die Frage, ob es interessant sei, dass  $A$  interessant ist (um nochmals auf das Beispiel zurückzukommen), ist deutlich unterschieden von der Frage, ob  $A$  interessant sei. Genauso neu und informativ ist es, wenn neben „ $A$  ist gut“ der Satz „Dass  $A$  gut ist, ist gut“ geäußert wird. Klingt dieser Satz seltsam, dann höchstens deswegen, weil der Sachverhalt, dass  $A$  gut ist, womöglich gar nicht Objekt einer Evaluation sein kann. (Es klänge auch seltsam zu sagen, es sei gut, dass 2 eine Primzahl ist.) Indes könnte dann ebensowenig der Sachverhalt, dass wir  $A$  zu wünschen wünschen, Gegenstand einer Evaluation sein.

Man mag nun argwöhnen, dass es Moore gar nicht um solche doch eher gesuchten Argumente geht. Möglicherweise will er nur darauf hinweisen, dass der Satz „Ist es

<sup>1</sup>Peter Simpson (1987, S. 14–18) macht eine sich an Locke orientierende Epistemologie für die äusserst unglückliche Art, wie das Argument der offenen Frage formuliert ist, verantwortlich.

<sup>2</sup>Für Moore sind Sachverhalte die Träger von ethischen Eigenschaften. Diese durchaus nicht unumstrittene Position wird hier nicht infrage gestellt. Zumindest die erste Version des Arguments der offenen Frage ist darauf angewiesen, dass es sich bei den Trägern von ethischen Eigenschaften um Sachverhalte handelt, wie der weitere Verlauf des Arguments zeigt. Sollten andere Objekte, z. B. Handlungen, die vorrangigen Träger ethischer Eigenschaften sein, spräche dies zusätzlich gegen diese Version des Arguments der offenen Frage.

gut, dass  $A$   $P$  ist?“ danach fragt, wie der Umstand, dass  $A$   $P$  ist, zu *bewerten* ist, während im Satz „Ist der Umstand, dass  $A$   $P$  ist,  $P$ ?“ nur danach gefragt wird, ob der Umstand, dass  $A$   $P$  ist, eine bestimmte Beschreibung erfülle. Gemäss dieser Interpretation läge das eigentliche Problem des Arguments der offenen Frage mithin schlechterdings im evaluativen Charakter des Prädikats „gut“. <sup>3</sup> Auf diese Interpretation wird gleich nochmals zurückzukommen sein. Ob sie in exegetischer Hinsicht treffend ist, kann offenbleiben.

Philip Stratton-Lake und Brad Hooker bezeichnen diese erste Version des Arguments der offenen Frage als *property version* (noch treffender wäre indes *state of affairs version*), die zweite dagegen als *object version* (Stratton-Lake/Hooker 2006, S. 150–151). In der ersten Version wird gefragt, ob es gut sei, dass  $A$   $P$  ist (nachdem  $P$  mit „gut“ identifiziert worden ist). In der zweiten, berühmteren und wohl auch verständlicheren Version des Arguments wird gefragt, ob ein *Ding*, das  $P$  ist, denn auch gut sei. Eine Analyse der zweiten Textpassage ergibt ein deutlicheres Bild davon, welche Kritik Moore im Sinn gehabt haben dürfte.

Wiederum wird versuchsweise eine Definition von „gut“ vorgebracht (gut zu sein heisst, lustbringend zu sein). Wie zuvor darf man diese ausser Acht lassen und das Definiens durch eine Variable ersetzen: Etwas ist gut, gdw. es  $P$  ist. Nun, so wird weiter ausgeführt, könne man vernünftigerweise fragen, ob Lust gut sei. Diese Frage sei eine echte Frage, im Gegensatz zur Frage, ob Lust lustbringend sei. In Variablen: Die Frage, ob  $P$ -heit gut sei, ist eine echte Frage, im Gegensatz zur Frage, ob  $P$ -heit  $P$  sei. Diese Ersetzung der Prädikate durch Variablen macht erneut deutlich, dass mindestens mit der Formulierung des Arguments einiges im Argen liegt: Die Frage, ob  $P$ -heit  $P$  sei, ist ganz offensichtlich keine uninteressante Frage, anders als Moore dies suggeriert. So ist z. B. die Frage, ob Röte rot sei, nicht uninteressant – Die Aussage „Röte ist rot“ ist nicht etwa trivialerweise wahr, sondern falsch. (Das Universale „Röte“ ist nicht Träger von Farbeigenschaften.) Wie schon im Fall der ersten Passage kann man indes Moores Ausführungen mit etwas gutem interpretatorischem Willen Sinn abgewinnen, und zwar dann, wenn man ihn (wie dies üblicherweise auch getan wird) so versteht, dass er die beiden Sätze „Ist dieses lustbringende Ding gut?“ und „Ist dieses lustbringende Ding lustbringend?“ vergleicht. (Dies erklärt auch die oben erwähnte Bezeichnung *object version*.) Die erste der beiden Fragen stellt – so Moore – eine offene Frage dar. Ihre Antwort ist nicht a priori bekannt. Die zweite Frage hingegen ist eine geschlossene Frage, deren Antwort für jemanden, der die darin enthaltenen Terme versteht, trivialerweise einsichtig ist. Mehr noch: Der Satz „Etwas, das lustbringend ist, ist lustbringend“ ist ein analytischer Satz.

In der Literatur zum Argument der offenen Frage kommen kaum zwei völlig gleichlautende Rekonstruktionen vor. Neben reinen Varianten in der Formulierung bestehen vor allem Differenzen dahingehend, was als explizite Prämisse Erwähnung finden solle, zudem (und wohl am wichtigsten) hinsichtlich der Frage, ob das Argument der offenen Frage etwas mit dem evaluativen oder normativen Charakter ethischer Begriffe zu tun hat oder nicht (vgl. für Letzteres die Fussnote 3 in diesem Abschnitt 3.1). Die folgende Formulierung des Arguments der offenen Frage nimmt keinen Bezug auf den evaluativen Charakter des Terms „gut“. Dies nicht etwa aus exegetischen Gründen, sondern weil die praktische Dimension der Moral noch eingehend in 3.3 und 3.4 zur Sprache kommen wird. Es ist gewinnbringender, das

<sup>3</sup>Sollte sich allerdings zeigen lassen, dass eine Eigenschaft, die mit „gut“ identifiziert wird, ebenfalls einen solchen evaluativen Charakter aufweist, wäre eine Identifikation von „gut“ mit dieser Eigenschaft unproblematisch. Dass das Argument der offenen Frage nichts anderes ist als eine Kritik an der fehlenden handlungsleitenden Kraft der mit „gut“ identifizierten Eigenschaft, ist etwa die Interpretation in Darwall/Gibbard/Railton 1992, S. 116–118. Einen Beleg für diese Interpretation sehen die Autoren in der nur kleinen Rolle, welche Argumente der offenen Frage in anderen Bereichen der Philosophie gespielt hätten, in denen es nicht um Evaluation geht.

Argument der offenen Frage als eines zu verstehen, welches nicht auf dem Normativitätseinwand beruht, sondern einen eigenständigen Kritikpunkt anbringt. Ebenfalls nicht aus exegetischen Gründen, sondern weil die vorliegende Untersuchung den ethischen Naturalismus zum Thema hat, kann man sich getrost Stratton-Lake und Hooker anschließen in der Ansicht, es gehe im Argument der offenen Frage im Wesentlichen darum zu zeigen, dass „gut“ nicht mittels einer *natürlichen* Eigenschaft definiert werden könne (Stratton-Lake/Hooker 2006, S. 149–150). (Die Behauptung Moores, „gut“ könne auch nicht mittels einer *metaphysischen* oder *übernatürlichen* Eigenschaft definiert werden, spielt also im Folgenden keine Rolle.) Die hier gewählte Darstellung des Arguments der offenen Frage hat den Vorteil, dass sie die unmittelbare Relevanz des Arguments für den ethischen Naturalismus offenlegt:

*Prämisse 1:*

Wenn „gut“ eine natürliche Eigenschaft  $P$  ist, dann kann der Term „gut“ durch diese Eigenschaft  $P$  definiert werden: Etwas ist gut, gdw. es  $P$  ist.

*Prämisse 2:*

Wenn es eine Definition „Etwas ist gut, gdw. es  $P$  ist“ gäbe, müssten die Fragen „Diese Entität ist gut, aber ist sie auch  $P$ ?“ und „Diese Entität ist  $P$ , aber ist sie auch gut?“ geschlossene Fragen sein (d. h. Fragen, deren Antwort einem kompetenten Sprecher aufgrund der Kenntnis der darin enthaltenen Terme bereits bekannt ist).

*Prämisse 3:*

Die in Prämisse 2 genannten Fragen sind (für alle plausiblen Kandidaten einer solchen natürlichen Eigenschaft  $P$ ) offene Fragen (d. h. nicht-geschlossene Fragen).

*Konklusionen:*

Es gibt keine Definition „Etwas ist gut, gdw. es  $P$  ist“.

„Gut“ ist keine natürliche Eigenschaft.

### 3.1.2 Eine Antwort auf das Argument der offenen Frage: *New wave moral semantics*

Es ist auffällig, dass das Argument der offenen Frage in seiner zweiten, berühmteren Version völlig auf die spezifische Eigenart des Bereichs, um den es geht, zu verzichten können scheint. In der Tat kann dieses Argument als bloße Variante des so genannten *Paradoxes der Analyse* betrachtet werden, das darin besteht, dass eine Begriffsanalyse einerseits wahr sein soll und andererseits informativ – zwei (scheinbar) unvereinbare Ansprüche. Eine Entgegnung auf das Argument der offenen Frage besteht denn auch in der Feststellung, eine Aussage könne notwendigerweise wahr sein, ohne dass ihre Wahrheit deswegen a priori bekannt sein muss, und zwar dann, wenn man Ersteres als einen metaphysischen Sachverhalt, Letzteres als einen erkenntnistheoretischen Sachverhalt versteht. Eine Identifikation kann mithin wahr sein, ohne deswegen bereits trivial zu sein. Eine entsprechende Frage kann zweifellos eine offene Frage sein: Jemand, der die darin enthaltenen Terme versteht, muss nicht von vornherein die Antwort auf die Frage kennen. Tatsächlich ist dies z. B. für wissenschaftliche Identifikationen wie „Wasser ist  $H_2O$ “ der Fall.<sup>4</sup>

Als Vorbild für den Satz „Etwas ist gut, gdw. es  $P$  ist“ betrachtet dieser Lösungsansatz wie erwähnt wissenschaftliche Identifikationen wie „Wasser ist  $H_2O$ “. Der Satz „Wasser ist  $H_2O$ “ ist, so er wahr ist, notwendigerweise wahr. Denn alle wahren

<sup>4</sup>Vgl. hierzu die grundlegenden Texte von Putnam (1975b) und Kripke (1980). Diese Lösung machen sich viele Autoren zunutze, vgl. etwa Boyd 1988, Brink 1989, S. 156–167, Schaber 1997, S. 91–94, Gibbard 2006, S. 323.

Identitätsaussagen, die nur starr bezeichnende Terme<sup>5</sup> enthalten, sind notwendigerweise wahr, und *natural kind terms* wie „Wasser“ sind solche starren Bezeichnungsausdrücke. Die Tatsache, dass der Satz „Wasser ist  $H_2O$ “ eine wahre (also auch notwendigerweise wahre) Aussage ist, besagt aber nicht, dass es sich um eine triviale oder a priori bekannte Aussage handelt. Der Grund dafür liegt in der Semantik des Terms „Wasser“ und in der Art und Weise, wie mit dem Term „Wasser“ auf den entsprechenden Stoff Bezug genommen (referiert) wird. Worauf Sprecherinnen mit dem Term „Wasser“ Bezug nehmen, wurde einst festgelegt über bestimmte phänomenologisch hervorstechende Merkmale: Wasser ist derjenige Stoff, der sich in Flüssen und Seen befindet, unseren Durst stillt und für unseren Körperhaushalt eine überragende Rolle spielt. In einem (freilich nur fiktiven) „Taufakt“ verwendet man den Term „Wasser“ mit der Absicht, auf denjenigen Stoff zu referieren, der einem durch diese Eigenschaften aufgefallen ist.

Man könnte nun aus diesem Bild der Referenzfestlegung darauf schliessen, der Term „Wasser“ sei gleichbedeutend mit dem beschriebenen Bündel an phänomenologisch hervorstechenden Eigenschaften. „Wasser“ wäre demnach synonym zu „Dasjenige, was sich in Flüssen und Seen befindet, unseren Durst stillt und für unseren Körperhaushalt eine herausragende Rolle spielt“. Damit wäre alles, was diese Beschreibung (oder einen hinreichend grossen Teil davon) erfüllt, Wasser, und alles, was diese Beschreibung (oder einen hinreichend grossen Teil davon) nicht erfüllt, wäre nicht Wasser. Dies ist die Theorie der so genannten *Bündeltheoretiker* bezüglich Eigennamen, von denen Peter Strawson und John Searle als die bekanntesten gelten dürfen. Die Bündeltheorie ist sowohl eine Theorie der Bedeutung von Termen als auch eine Theorie ihrer Referenz: Die Bedeutung eines Terms ist demgemäss ein Bündel von Eigenschaften, und der Referent dieses Terms ist dasjenige Objekt, welches hinreichend viele der betreffenden Eigenschaften aufweist. Gegen beide Teile der Theorie erheben Kripke und Putnam in ihrem so genannten *semantischen Externalismus*<sup>6</sup> Einspruch: Gegen die These zur Bedeutung wenden sie ein, es könnten keine kontingenten Eigenschaften eines Stoffes sein, welche die Bedeutung des entsprechenden Terms ausmachen. Sonst wäre die Bedeutung des Terms „Wasser“ davon abhängig, dass es Flüsse und Seen gibt, was vielleicht umgangssprachlich plausibel sein mag, aber für wissenschaftliche Aussagen über Wasser kein akzeptables Resultat wäre. Damit ein Term eine „stabile“ Bedeutung aufweisen kann, muss diese durch notwendige Eigenschaften des bezeichneten Stoffes bestimmt sein, bei Wasser z. B. durch seine chemische Struktur. Sollte sich ein Bündeltheoretiker auf diese Kritik einlassen und fordern, das Eigenschaftsbündel müsse zwingend auch wesentliche Eigenschaften enthalten, wird indes seine Referenztheorie unhaltbar: Menschen haben mit dem Term „Wasser“ schon lange erfolgreich Bezug auf Wasser genommen, bevor die chemische Struktur von Wasser bekannt war. Also muss die Art und Weise, wie mit solchen Termen Bezug genommen wird, anders verlaufen, als es die Bündeltheoretiker behaupten.<sup>7</sup> Die Bezugnahme, so Kripke, verläuft nicht auf indirekte Weise (darüber, dass es etwas gibt, was die Beschreibung „dasjenige, was sich in Flüssen und Bächen befindet etc.“ erfüllt), sondern auf direkte Weise. Unser Gebrauch des Terms „Wasser“ lässt sich durch eine Kette komplexer Mechanismen (kausale Mechanismen, soziale Mechanismen, die Intention, Terme mit derselben

<sup>5</sup>Ein Term *bezeichnet starr* bzw. ist ein *starrer Bezeichnungsausdruck* (*rigid designator*), gdw. der Term dasjenige, was er bezeichnet, in jeder möglichen Welt bezeichnet, in der er überhaupt etwas bezeichnet. Vgl. zu dieser Definition Kripke 1980, S. 48–49.

<sup>6</sup>Der Name rührt daher, dass der semantische Externalismus sich gegen die damals verbreitete Auffassung wendet, die Verwenderin eines Terms kenne dessen Bedeutung, gdw. sie sich in einem bestimmten psychischen Zustand befindet. Wie es Putnam ausdrückt: „Cut the pie any way you like, ‚meanings‘ just ain’t in the *head*!“ (Putnam 1975b, S. 227)

<sup>7</sup>Kripke (1980) nennt noch viele weitere überzeugende Gründe, weshalb die Bündeltheorie als eine Theorie der Referenz von typischen Eigennamen und *natural kind terms* nicht plausibel ist. Auf deren Darstellung kann hier verzichtet werden.



Referenz wie seine Mitmenschen zu verwenden) letztlich auf die „Taufsituation“, die Benennung dieses Stoffs aufgrund seiner phänomenologisch hervorstechenden Eigenschaften, zurückführen.

Die soeben skizzierte Bedeutungs- und Referenztheorie von Kripke und Putnam macht deutlich, dass die Identifikation „Wasser ist  $H_2O$ “ eine notwendigerweise wahre und dennoch informative Aussage ist – es bedurfte einer beachtlichen wissenschaftlichen Leistung, um diese Identifikation zu vollziehen, und jemand, der die im Satz „Wasser ist  $H_2O$ “ enthaltenen Begriffe versteht, kann sich die Frage „Dieser Stoff hier ist  $H_2O$ , aber ist er auch Wasser?“ sinnvoll stellen, ohne bereits die Antwort kennen zu müssen. Die Frage ist also eine offene Frage, keine geschlossene, obwohl die Identifikation „Wasser ist  $H_2O$ “ notwendigerweise wahr ist.

Lässt sich nun diese Idee auch auf den vorliegenden Fall der Eigenschaft „gut“ übertragen? Gelingt dies, dann ist damit die Prämisse 1 des zuvor dargestellten Arguments der offenen Frage entkräftet: „Gut“ kann eine natürliche Eigenschaft sein, ohne dass es eine Definition von „gut“ mittels natürlicher Terme gibt. Funktioniert die Semantik des Terms „gut“ so, wie es die soeben skizzierte kausale Referenztheorie für Eigennamen und *natural kind terms* annimmt, dann würde der Term „gut“ die Eigenschaft, welche er bezeichnet, starr bezeichnen. Wir haben aber nicht von vornherein Gewissheit darüber, um welche Eigenschaft es sich dabei handelt. Insofern erstaunt es nicht, dass es nicht-triviale Identifikationen der Art „Etwas ist gut, gdw. es  $P$  ist“ gibt. Man kann diese Identifikationen mit Realdefinitionen gleichsetzen, solange man sich nicht durch den darin enthaltenen Wortbestandteil „Definition“ dazu verleiten lässt anzunehmen, eine solche Realdefinition müsse a priori bekannt sein. (Gerade dies unterscheidet ja Real- von Nominaldefinitionen.)<sup>8</sup> Diese Identifikationen oder Realdefinitionen sind, so sie denn zustande kommen, das Ergebnis von Forschung (empirisch und/oder konzeptuell), nicht aber a priori bekannte Analysen. Die Frage „Dies ist  $P$ , aber ist es auch gut?“ ist somit eine offene Frage, und zwar ungeachtet des Umstandes, dass mit der Aussage „Etwas ist genau dann gut, wenn es  $P$  ist“, sollte sie wahr sein, eine notwendigerweise wahre Identitätsbehauptung zwischen der Eigenschaft, gut zu sein, und der Eigenschaft  $P$  aufgestellt wird.

Der folgende Exkurs führt aus, wie die so genannten *Cornell-Realisten* sich die Theorie der kausalen Referenz von Eigennamen und *natural kind terms* zunutze machen, eine Position, die von Terence Horgan und Mark Timmons mit dem nicht eben schmeichelhaften Namen *new wave moral semantics* versehen wird.

### 3.1.3 Exkurs: Cornell-Realismus

Die als *Cornell-Realismus* bekannt gewordene Version des ethischen Naturalismus verdankt ihren Namen dem Umstand, dass vor allem Philosophen der *Cornell University*, namentlich Richard Boyd, Nicholas Sturgeon und David Brink, sie vertreten haben. Allen Cornell-Realisten gemeinsam ist die Überzeugung, es gebe keine Definition oder Analyse ethischer Prädikate mittels natürlicher Prädikate. Damit vermögen die Cornell-Realisten dem Argument der offenen Frage zu entgehen, da dieses sich, wie soeben gezeigt, nur gegen Formen des ethischen Naturalismus richtet, die behaupten, moralische Prädikate seien durch nicht-moralische Prädikate definierbar. Dennoch, so eine weitere gemeinsame Überzeugung der Cornell-Realisten, sind ethische Eigenschaften natürliche Eigenschaften. Sie verstehen mithin die naturalistische These „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“ im Sinne der in 2.8.2, 2.8.3 oder 2.8.7 dargestellten Lesart. (Da diese kompatibel sind, ist es

<sup>8</sup>In diesem Fall wäre anstelle von Prämisse 1 die Prämisse 2 als entkräftet zu betrachten: Obwohl es eine Definition „Etwas ist gut, gdw. es  $P$  ist“ gibt, kann die Frage „Dies ist  $P$ , aber ist es auch gut?“ offen sein.

auch möglich, die Positionen gleichzeitig zu vertreten.) Ein Verständnis der naturalistischen Grundthese im Sinne von 2.8.5 lehnen sie dagegen ab.<sup>9</sup> Die folgenden Ausführungen zeigen zuerst, wie sich der Cornell-Realismus der von Putnam und Kripke entwickelten Semantik von *natural kind terms* bedient, um „gut“ als natürliche, aber undefinierbare Eigenschaft verstehen zu können. Anschliessend wird die epistemologische Position des Cornell-Realismus erörtert, insbesondere dessen Antwort auf die Frage, wie ethische Überzeugungen gerechtfertigt sind. Welche Haltung die Cornell-Realisten hinsichtlich der Frage nach dem praktischen Charakter der Moral einnehmen, wird an dieser Stelle nicht besprochen. Es reicht, darauf hinzuweisen, dass der Cornell-Realismus typischerweise einen moralischen Rationalismus ablehnt<sup>10</sup> und einen motivationalen Externalismus bezüglich moralischer Überzeugungen vertritt, wie ihn der Abschnitt 3.4 verteidigt.

### Die Semantik ethischer Terme

Die Idee, die kausale Theorie der Referenz von Kripke und Putnam auf moralische Terme anzuwenden, wird besonders deutlich von Richard Boyd ausgearbeitet (Boyd 1988). Dieser führt die eher knappen Bemerkungen von Kripke, wie der Gebrauch von Eigennamen geregelt wird, auf eigenständige und deutlich von Kripke unterschiedene Weise weiter und entwickelt eine Theorie der durch kausale Mechanismen geregelten Referenz von *natural kind terms* (bzw., weiter gefasst, von Termen, deren Bedeutung nicht durch stipulative Definitionen festgelegt ist). Im Original:

*Roughly*, and for nondegenerate cases, a term *t* refers to a kind (property, relation, etc.) *k* just in case there exist causal mechanisms whose tendency is to bring it about, over time, that what is predicated of the term *t* will be approximately true of *k* (excuse the blurring of the use-mention distinction). Such mechanisms will typically include the existence of procedures which are approximately accurate for recognizing members or instances of *k* (at least for easy cases) and which relevantly govern the use of *t*, the social transmission of certain relevantly approximately true beliefs regarding *k*, formulated as claims about *t* (again excuse the slight to the use-mention distinction), a pattern of deference to experts on *k* with respect to the use of *t*, etc. [...] When relations of this sort obtain, we may think of the properties of *k* as regulating the use of *t* (via such causal relations), and we may think of what is said using *t* as providing us with socially coordinated *epistemic access* to *k*; *t* refers to *k* (in non-degenerate cases) just in case the socially coordinated use of *t* provides significant epistemic access to *k*, and not to other kinds (properties, etc.) [...]

(Boyd 1988, S. 195, Hervorhebung im Original)

Ein *natural kind term* bezeichnet also das, was er bezeichnet, deshalb, weil die mehr oder weniger einheitliche, kohärente, gesellschaftlich akzeptierte Verwendungsweise dieses Terms durch soziale und kausale Mechanismen sichergestellt wird, welche auf eine bestimmte natürliche Art, Eigenschaft etc. zurückzuführen sind. Diese kausalen Mechanismen stellen dann auch sicher, dass der verwendete Term epistemischen

<sup>9</sup> Weniger eindeutig lässt sich die Frage beantworten, ob die Cornell-Realisten eine Type-Type-Identität zwischen ethischen und natürlichen Eigenschaften behaupten (2.8.4). Letztlich hängt die Antwort davon ab, welche Arten von Eigenschaften man in seiner Ontologie zuzulassen bereit ist, namentlich ob man die Existenz disjunktiver Eigenschaften anerkennt.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die Diskussion in 3.3.5, dort aber auch das Zitat von Sturgeon in Fussnote 55 auf Seite 111, welches auf einen „schwachen“ moralischen Rationalismus schliessen lässt. Dieser gälte allerdings nicht aus begrifflichen Gründen, sondern wäre durch eine substantielle moralische Theorie gerechtfertigt.

Zugang zu der betreffenden Art, Eigenschaft etc. gewährt. In diesem Fall liegt es nahe, die natürliche Art, Eigenschaft etc., die unserer Verwendungsweise des Terms kausal zugrunde liegt, als Referenten des Terms zu verstehen. Boyd spricht in diesem Fall auch von einer natürlichen Definition des Terms, im Gegensatz zur analytischen (auch: konventionellen oder stipulativen) Definition. Die Unterscheidung ist ein Erbe der alten Unterscheidung von Real- und Nominaldefinition. Wenn zuvor als eine Grundposition des Cornell-Realismus die Überzeugung genannt wurde, moralische Terme seien nicht definierbar, dann war damit die analytische Definition gemeint.

In vielen Fällen, so Boyd, kommen diese natürlichen Definitionen dadurch zustande, dass mit einem Term *t* ein so genanntes *homöostatisches Eigenschaftscluster* bezeichnet wird: Oft treten die Mitglieder einer Familie *F* von Eigenschaften kontingenterweise gehäuft auf, insofern sie in vielen und wichtigen Fällen gemeinsam instantiiert sind. Dieses gemeinsame Auftreten nimmt (metaphorisch oder sogar wortwörtlich) die Form einer Homöostase an – das Auftreten der einen Eigenschaft der Familie *F* begünstigt das Auftreten anderer Eigenschaften der Familie *F*. Wird nun auf diejenigen Objekte, durch welche das Eigenschaftscluster *F* instantiiert wird, ein gemeinsamer Term *t* angewandt, so kann das Eigenschaftscluster *F* als die natürliche Definition des Terms *t* verstanden werden. Denn durch das gehäufte Auftreten der Eigenschaften der Familie *F* ist sichergestellt, dass im Normalfall der Term *t* auf den Träger dieser Eigenschaften (und auf nichts anderes) angewandt wird. Die paradigmatischen Fälle solcher Eigenschaftscluster finden sich in den Angehörigen biologischer Arten, aber auch Eigenschaften wie „gesund“ haben eine in diesem Sinne natürliche Definition. (Für Ausführungen zu homöostatischen Eigenschaftsclustern siehe Boyd 1988, S. 196–199.)

Gemäss Boyd wird nun auch die Verwendung des Terms „gut“ durch ein solches homöostatisches Eigenschaftscluster geregelt: Gewisse Grundgüter erfüllen menschliche Grundbedürfnisse (physische, aber auch psychische und soziale). Diese Grundgüter liegen als homöostatisches Eigenschaftscluster vor, da sie sich einerseits zum Teil gegenseitig bedingen und andererseits bestimmte psychische und soziale Mechanismen das gehäufte Auftreten dieser Grundgüter befördern. Unsere Verwendung des Terms „gut“ ist nun kausal geregelt durch das, was zum gehäuftem Auftreten dieser Grundgüter führt: Handlungen, Institutionen etc. sind gut, soweit sie die Realisierung dieser Grundgüter befördern und die homöostatischen Mechanismen, welche das gemeinsame Auftreten der Grundgüter sicherstellen, stärken. (Boyd 1988, S. 203–206)

Brink (2008, S. 166–171) skizziert eine alternative, wieder stärker an Kripke orientierte Theorie der Referenz von Termen: Die erfolgreiche Weitergabe der Referenz eines Terms von Sprecherin zu Sprecherin wird demnach über die Intention der mit dem Term bekannt gemachten Sprecherin erklärt, diesen Term mit derselben Referenz zu verwenden wie die Sprecherin, von welcher der Term übernommen wurde.<sup>11</sup> Diese Theorie der Referenz verzichtet auf die Annahme einer kausalen Kette, die von Begegnungen mit Exemplaren der betreffenden Art zu erfolgreichen Verwendungen des Terms führt. Deshalb muss sie die ursprüngliche Referenzfestlegung durch eine Beschreibung ähnlich derjenigen ergänzen, die für die Festlegung der Referenz des Terms „Wasser“ angenommen wird („Mit ‚Wasser‘ will ich dasjenige bezeichnen, das sich in Flüssen und Seen befindet und das unseren Durst stillt“). Mit der Anwendung dieser Referenztheorie auf moralische Terme versucht Brink, die wunden Punkte von Boyds Theorie der Semantik moralischer Terme zu vermeiden. Insbesondere glaubt er, damit dem Argument der moralischen Zwillingserde (siehe 3.1.4) zu entgehen. Dies ist insofern der Fall, als Brinks Semantik moralischer

<sup>11</sup> Es tut nichts zur Sache, dass sich kaum jemand aktual daran erinnern dürfte, anlässlich der ersten Bekanntschaft mit einem Term die explizite Intention gehabt zu haben, ihn gleich wie die Gesprächspartnerin zu verwenden. Es reicht die in den meisten Fällen zumindest implizit vorhandene Intention, nicht aneinander vorbeireden zu wollen.

Terme sich kaum mehr von der in 3.1.5 vorgestellten Semantik (moralische Terme als Rollenterme) unterscheidet. Die Darstellung der Kritik von Horgan und Timmons am Cornell-Realismus legt denn auch, wie die Autoren selbst, Boyds Version der Semantik moralischer Terme zugrunde.

### Moralische Erkenntnis und Rechtfertigung

Die gemeinsame Grundthese aller Cornell-Realisten zur Frage nach moralischer Erkenntnis könnte in einem Satz zusammengefasst werden: „Erkenntnis und Rechtfertigung moralischer Sätze unterscheiden sich nicht wesentlich von wissenschaftlicher Erkenntnis und Rechtfertigung.“ (Dies folgt bereits aus der noch grundlegenden These, moralische Eigenschaften seien natürliche Eigenschaften.) Damit könnte die Frage nach moralischer Erkenntnis als beantwortet gelten, wenn denn unstrittig wäre, wie wissenschaftliche Erkenntnis und Rechtfertigung verlaufen. Da dies nicht der Fall ist und es gerade Entwicklungen in der Wissenschaftsepistemologie, zusammen mit Putnams und Kripkes Semantik von *natural kind terms*, sind, welche die Ausarbeitung des Cornell-Realismus ermöglicht haben, muss gleichwohl noch etwas genauer dargestellt werden, wie die Rechtfertigung wissenschaftlicher und ethischer Sätze aus Sicht des Cornell-Realismus zu charakterisieren ist. Auch hier gibt es im Einzelnen Differenzen zwischen den Positionen der verschiedenen Autoren, die Darstellung beschränkt sich indes auf die gemeinsamen grundlegenden Punkte.

Boyd nennt zwei Probleme, welche die Angleichung moralischer und wissenschaftlicher Rechtfertigung scheinbar verunmöglichen: 1) Legt die Wichtigkeit des Überlegungsgleichgewichts (siehe Rawls 1999, insbes. Abschnitte 4 und 9) als Mittel der Rechtfertigung moralischer Sätze nicht eher eine konstruktivistische, nicht-realistische Moralkonzeption nahe? Oder gibt es in den Wissenschaften ein Pendant zu besagtem Überlegungsgleichgewicht? 2) Was übernimmt in der Moral die tragende Rolle, die in der Rechtfertigung wissenschaftlicher Sätze von Beobachtungen gespielt wird? Die erste Frage lässt sich mit Verweis auf holistische Theorien der wissenschaftlichen Rechtfertigung beantworten, die als Folge von Quines viel beachtetem Aufsatz „Two Dogmas of Empiricism“ (Quine 1980) in der Wissenschaftsphilosophie zu Ansehen gelangten: Es gibt keine theorieneutralen Beobachtungen, vielmehr stehen Beobachtungssätze innerhalb eines „Begriffsschemas“ (hier einer wissenschaftlichen Theorie) immer schon in Interdependenz zu Postulaten der Theorie, wissenschaftlichen Intuitionen, Sätzen über wissenschaftliche Methoden etc. Das Zusammenspiel von Sätzen verschiedener Art innerhalb eines Begriffsschemas kann, so Boyd, als Pendant des Überlegungsgleichgewichts in der Moral betrachtet werden. So wie dieser holistische Ansatz in der Wissenschaft nicht zu einer Ablehnung des Realismus führt, muss dies auch in der Moral nicht der Fall sein (vgl. hierfür Boyd 1988, S. 199–200). In ähnlicher Weise argumentiert Brink, der einen Kohärenzismus hinsichtlich der (nicht nur moralischen) Rechtfertigung verteidigt, gemäß dem eine Überzeugung dann gerechtfertigt ist, wenn sie Teil eines kohärenten Systems von Überzeugungen ist und wenn diese Kohärenz zumindest teilweise erklärt, weshalb man die Überzeugung aufweist (Brink 1989, S. 103).<sup>12</sup> Im Falle moralischer

<sup>12</sup>Es muss an dieser Stelle betont werden, dass diese Kohärenztheorie bezüglich Rechtfertigung keine (zu Recht kritisierte) Kohärenztheorie der Wahrheit impliziert. Rechtfertigung ist nicht gleichzusetzen mit Wissen: Auch wenn eine Überzeugung auf die bestmögliche Art gerechtfertigt ist, bleibt die grundsätzliche skeptische Möglichkeit bestehen, dass sie falsch ist (zum Beispiel weil wir alle nur „Gehirne im Tank“ sind). Deshalb impliziert der Status einer Überzeugung als gerechtfertigt nicht deren Wahrheit. Damit gerechtfertigte Überzeugungen als Wissen gelten können, sind noch weitere Bedingungen nötig, etwa die Wahrheit der Überzeugung sowie vielleicht die Bedingung, dass ein adäquater Kausalzusammenhang zwischen der Überzeugung und dem, was die Überzeugung wahr macht, besteht. Gleichwohl, so Brink, ist der Umstand, dass eine Überzeugung auf bestmögliche Art gerechtfertigt ist, ein guter Grund, sie für wahr zu halten. Daher ist dieses kohärenzistische Bild der Rechtfertigung mit einem Realismus vereinbar. (Für die Ausführungen in dieser Fussnote vgl. Brink 1989, S. 125–130.)

Rechtfertigung wird eine den moralischen Intuitionen nahestehende Art von Überzeugungen (Brink nennt diese im Anschluss an Rawls *considered moral beliefs*, siehe Brink 1989, S. 132) in einer solchen kohärenten Menge von Überzeugungen genauso vorkommen wie Sätze über (moralische oder nicht-moralische) Beobachtungen. Aber im Unterschied zu einem moralischen Intuitionismus werden diese *considered moral beliefs* nicht ausgezeichnet als Überzeugungen, die nicht weiter gerechtfertigt werden können und müssen. Dennoch stehen diese Überzeugungen, um es mit dem Bild von Quine auszudrücken, im Zentrum unseres moralischen Begriffsschemas, sodass sie zwar nicht vor Revision gefeit, aber doch sehr stabil sind.

Man könnte versucht sein, auf Boyds zweite Frage hin zu antworten, es seien die *considered moral beliefs*, die in der Moral die Rolle übernehmen, welche in den Wissenschaften von Beobachtungen gespielt wird. Damit täte sich aber erneut eine deutliche Kluft zwischen „den Wissenschaften“ und der Moral auf. Ausserdem spielen gut begründete, auf zuverlässige Weise zustande gekommene Vermutungen auch in den Wissenschaften eine tragende Rolle, und umgekehrt sind Beobachtungen in der Moral keineswegs unnötig. Boyd beantwortet seine Frage, was in der Moral die Rolle übernehme, die in den Wissenschaften von Beobachtungen gespielt wird, denn auch simpel mit „Beobachtungen“ (Boyd 1988, S. 206). Dies können zum Beispiel introspektive Beobachtungen über Gefühle von Sympathie und Antipathie, von Empörung und Wohlwollen sein, die in der Rechtfertigung moralischer Überzeugungen einen Beitrag leisten. Es liegt auf der Hand, dass die Gewichtung von Intuitionen und Beobachtungen in der Rechtfertigung moralischer Überzeugungen sich stark von derjenigen in der Rechtfertigung physikalischer Überzeugungen unterscheidet. Dies trifft aber genauso auf die Gewichtung von Intuition und Beobachtung in den Wirtschaftswissenschaften zu, und die Absicht des ethischen Naturalismus (zumindest wie er von den Cornell-Realisten verstanden wird) ist es ja nicht, die Moral zu einem Teil der Physik oder einer anderen Wissenschaft zu machen, sondern aufzuzeigen, dass moralische Rechtfertigung sich nicht grundsätzlich von Rechtfertigung in anderen Wissenschaften unterscheidet.

Auf die Idee einer kohärentistischen Theorie moralischer Rechtfertigung und einer generellen Interdependenz moralischer und nicht-moralischer Überzeugungen wird an verschiedenen Stellen dieses Textes, insbesondere in 3.1.7, 3.3.6 und 4.2.3, zustimmend Bezug genommen. Auch wenn der Cornell-Realismus hinsichtlich anderer Aspekte (etwa – wie anschliessend gezeigt – der Semantik moralischer Terme) scheitern dürfte, besteht eines seiner fraglosen Verdienste darin, eine zumindest aus Sicht eines ethischen Naturalismus überzeugende Epistemologie entwickelt zu haben, die es nicht zuletzt erlaubt, Mackies Vorwurf der *queerness* moralischer Erkenntnis als haltlos zu betrachten.

### 3.1.4 Das Argument der moralischen Zwillingerde

Der gewichtigste Einwand gegen die vom Cornell-Realismus vertretene Antwort auf das Argument der offenen Frage wurde in einer Reihe von Artikeln vorgebracht von Terence Horgan und Mark Timmons, z. B. Horgan/Timmons 1991, 1992. Horgan und Timmons entwerfen das Szenario einer „moralischen Zwillingerde“ (in Anlehnung an Putnams Zwillingerde in Putnam 1975b). Selbst wenn – so ihr Argument – dem Cornell-Realisten zugestanden werde, dass (i) unsere Verwendungsweise des Terms „gut“ durch ein klar definiertes Bündel an Eigenschaften kausal und sozial geregelt ist und (ii) diese Eigenschaften sich durch *eine* normative Theorie adäquat beschreiben lassen, funktioniere die Bezugnahme des Terms „gut“ nicht so, wie dieser es behauptet. Man betrachte hierzu die moralische Zwillingerde. Auf ihr verhalten sich die meisten Dinge gleich wie bei uns, mit einer Ausnahme: Auf der moralischen Zwillingerde gibt es etwas andere kausale Regulationsmechanismen für die Verwendung des Terms „gut“, sodass dieser Term nun dort eine andere Eigen-

schaft bezeichnet als bei uns. Horgan und Timmons gehen um des Arguments willen davon aus, der Gebrauch unseres Terms „gut“ werde durch Eigenschaften geregelt, die durch eine konsequentialistische Theorie adäquat beschrieben werden, während auf der Zwillingserde der Gebrauch des Wortes „gut“ durch andere Eigenschaften geregelt wird, die am adäquatesten durch eine deontologische Theorie beschrieben werden.

Die Frage ist berechtigt, ob das von Horgan und Timmons entworfene Szenario überhaupt möglich sei und wie gross seine Ähnlichkeit mit Putnams Zwillingserden-Szenario tatsächlich sei. Horgan/Timmons gehen – wieder um des Arguments willen – davon aus, die Erdlinge hätten eine psychische Konstitution, welche insbesondere vom Gefühl der Anteilnahme geprägt wird. Dieses Gefühl der Anteilnahme, so könnte man den Gedanken weiterführen, führt dazu, dass menschliche Grundgüter realisiert werden (da man sich gegenseitig aus Sympathie hilft etc.). Weil der Term „gut“ gemäss Boyd auf dasjenige referiert, was die Realisierung dieser Grundgüter befördert und ihr gemeinsames Auftreten garantiert, ist dieses Gefühl der Anteilnahme für die Regelung der Verwendungsweise des Terms „gut“ entscheidend. Auf der moralischen Zwillingserde wird die menschliche psychische Konstitution vor allem durch das Gefühl der Schuld geprägt. Menschliche Grundgüter werden dort dadurch realisiert, dass man sich im Falle einer Pflichtverletzung schuldig fühlt. Das Gefühl der Schuld gehört also auf der Zwillingserde zu den bestimmenden Elementen, welche die Verwendungsweise des Terms „gut“ regeln.

Ein Gedankenexperiment im Kripke-Putnam-Stil darf viele Annahmen über die Zwillingserde oder – wie Kripke es nennen würde – über eine andere mögliche Welt machen. Gleichwohl sollte es sich dabei um eine *mögliche* Welt handeln, und es sollte sich um eine *Zwillingserde* handeln. Beides kann im Fall der moralischen Zwillingserde angezweifelt werden. Zum einen ist fraglich, ob der postulierte Unterschied allein schon bewirkt, dass der Term „gut“ durch unterschiedliche Eigenschaften geregelt ist und sich somit auf unterschiedliche Eigenschaften bezieht. Die von Horgan und Timmons skizzierte Welt scheint mithin nicht möglich zu sein. Zum anderen (und dies insbesondere, wenn noch weitere Annahmen bzgl. unterschiedlicher psychischer Konstitution von Erdlingen und Zwillings-Erdlingen getroffen werden, um dem ersten Einwand zu begegnen) haben diese unterschiedlichen psychischen Bedingungen gravierende Auswirkungen auf das menschliche Leben und die Gesellschaft. Eine phänomenal nicht unterscheidbare mögliche Welt, wie sie Putnam beschreibt, kann keine moralische Zwillingserde im Horgan-Timmons-Stil sein, oder umgekehrt: die Horgan-Timmons-Zwillingserde ist alles andere als eine *Zwillingserde*. Sie ist phänomenal sehr wohl von unserer Erde zu unterscheiden. Der Verdacht drängt sich auf, die moralische Zwillingserde sei konzeptuell gar nicht möglich. Allerdings sei für das Folgende – so wie auch Horgan/Timmons gewisse Annahmen der Cornell-Realisten um des Arguments willen mitmachen – vorausgesetzt, dass eine der unseren Erde hinreichend ähnliche moralische Zwillingserde, wie sie Horgan und Timmons entwerfen, möglich ist. Trotz der Zweifel an der Möglichkeit der moralischen Zwillingserde lohnt es sich nämlich, dem Einwand nachzugehen, der mit ihrer Hilfe angebracht wird.

Angenommen also, ein Erdling und ein Zwillings-Erdling machten voneinander abweichende Aussagen darüber, was gut sei. Wie ist diese Situation zu beschreiben? Ein Cornell-Realist müsste Folgendes sagen: Die Verwendungsweise von „gut“ auf der Erde wird durch andere Eigenschaften reguliert als die Verwendungsweise von „gut“ auf der Zwillingserde. Daher nehmen Erdlinge und Zwillings-Erdlinge mit dem Term „gut“ auf unterschiedliche Eigenschaften Bezug. Und daher (weil die Bedeutung eines Terms durch die wesentlichen Eigenschaften des von ihm Bezeichneten bestimmt wird, könnte man mit Putnam und Kripke sagen) *bedeutet* „gut“ auf der Erde etwas anderes als auf der Zwillingserde. Der Term „gut“ wird auf der Erde und der Zwillingserde mithin homonym verwendet; ein Streit darüber, ob es

gut sei, jemanden zu belügen, um einem anderen Menschen das Leben zu retten, wäre genauso sinnlos wie ein Streit darüber, ob es sicher sei, sein Geld auf der Bank zu deponieren, wenn der eine unter „Bank“ die Sitzgelegenheit versteht und der andere das Finanzinstitut. Man beachte, dass dies die adäquate Beschreibung für Putnams Zwillingserden-Szenario bzgl. des Terms „Wasser“ ist: Der Term „Wasser“, geäußert von einem putnamschen Erdling, bedeutet nicht dasselbe wie der Term „Wasser“, geäußert von einem putnamschen Zwillings-Erdling. Sollte ein solcher Erdling andere Aussagen über „Wasser“ machen als ein Zwillings-Erdling, reflektiert dies keine Uneinigkeit in einer z. B. chemischen Theorie, sondern es reflektiert eine unterschiedliche Bedeutung des verwendeten Massenterms.

Die soeben dargestellte Konsequenz für die Bedeutung moralischer Terme – so monieren Horgan und Timmons – ist aber unhaltbar, da dies jeglichen moralischen Disput verunmöglichen würde. Die Uneinigkeit zwischen Erdling und Zwillings-Erdling darüber, ob es gut sei, jemandem zu belügen, um einem anderen Menschen das Leben zu retten, sollte nicht dadurch erklärt werden, dass Erdling und Zwillings-Erdling den Term „gut“ homonym verwenden, sondern sie sollte dadurch erklärt werden, dass Erdling und Zwillings-Erdling sich uneinig sind bezüglich der Frage, ob eine konsequentialistische oder eine deontologische moralische Theorie die richtige sei.<sup>13</sup>

Trotz aller Schwächen, welche das Argument von Horgan und Timmons aufweist, deutet es doch auf einen wunden Punkt der *new wave moral semantics* hin. Der Vergleich der Semantik moralischer Terme mit derjenigen von typischen *natural kind terms* erweist sich nämlich in der Tat als unpassend. Die Annahme, ein Term wie „gut“ sei ein starrer Bezeichnungsausdruck, kann als unplausibel zurückgewiesen werden. Längst nicht alle Terme bezeichnen starr: So nehmen etwa Beschreibungen auf nicht-starre Weise Bezug bzw. können, je nachdem ob sie *de dicto* oder *de re* verstanden werden, starr oder nicht-starr referieren (wobei die nicht-starre Bezugnahme die natürlichere Variante ist). Nicht einmal alle Eigennamen referieren starr, wie Kripke (1980, S. 79–80) am Beispiel des Namens „Jack the Ripper“ aufzeigt. „Jack the Ripper“ referiert deshalb nicht starr, weil aufgrund der verübten Morde davon ausgegangen wurde, eine einzige Person mit gewissen Eigenschaften hätte bestimmte Taten begangen. Diejenige Person, welche diese Beschreibung erfüllte, *wer auch immer es sei*, war „Jack the Ripper“. „Jack the Ripper“ war also eine Abkürzung für eine Beschreibung, die einem unbekannten Individuum eine gewisse Rolle zuordnete. „Jack the Ripper“ ist mithin ein nicht-starrer Bezeichnungsausdruck bzw. (wie es im Folgenden aus Gründen der Anschaulichkeit auch heißen soll) ein *Rollenterm*. Wie David Copp anhand des Terms „Milch“ zeigt, funktionieren sogar gewisse Massenterme eher wie Rollenterme denn wie starre Bezeichnungsausdrücke. Denn nicht immer ist es die chemische Struktur eines Stoffes, welche als für diesen Stoff wesentlich gelten kann. Während es plausibel ist, anzunehmen, dass Wasser

<sup>13</sup>Hier ist Vorsicht angebracht. Man sollte die Situation nicht als eine solche beschreiben, in welcher Erdlinge und Zwillings-Erdlinge tatsächlich aufeinandertreffen und sich ein moralischer Disput entspinnt. Dies wäre zwar die wesentlich dramatischere Beschreibung, und das Argument von Horgan und Timmons verliert bereits viel von seiner Kraft, wenn es nicht in dieser Weise ausgedrückt wird. Dennoch ist diese Formulierung nicht angemessen: Sobald Erdlinge und Zwillings-Erdlinge tatsächlich aufeinandertreffen, gibt es nämlich keinen Grund mehr, weshalb sie nicht mit ihren Worten auf dasselbe Bezug nehmen könnten. Ein Erdling und ein Zwillings-Erdling, welche einem Fluss eine Wasserprobe entnehmen und sich darüber streiten, welche chemische Struktur nun Wasser habe, nehmen mit dem Term „Wasser“ auf dieselbe Substanz Bezug bzw. könnten dies zumindest tun, und zwar ungeachtet der Tatsache, dass der Term „Wasser“, geäußert von Erdling und Zwillings-Erdling, unterschiedliche Bedeutung hat (dies ist der von Kripke herausgearbeitete Unterschied von semantischer Referenz und Sprecher-Referenz, siehe Kripke 2011). Aus demselben Grund könnten die sich in einer moralischen Debatte befindlichen Erdlinge und Zwillings-Erdlinge durchaus auf dieselben moralischen Eigenschaften Bezug nehmen, sodass ein genuin moralischer Konflikt möglich ist. Vgl. dazu die Kritik von Heimir Geirsson (2005) am Argument der moralischen Zwillingserde.

notwendigerweise  $H_2O$  ist, ist Milch nicht durch eine bestimmte chemische Zusammensetzung charakterisiert (sonst würde es sich bei der Rede von Kuh-, Kamel- und Menschenmilch um eine bloss homonyme Verwendung des Terms „Milch“ handeln), sondern durch die Funktion, welche diese Flüssigkeit im Leben von Säugetieren einnimmt, und durch die Entstehungsweise dieser Flüssigkeit (Copp 2007g, S. 205). *Was auch immer* im Leben eines Säugetiers diese Funktion übernimmt, ist Milch, unabhängig von seiner chemischen Struktur. Die Funktion oder Rolle, welche ein Objekt einnimmt, scheint also oft eine wesentliche Komponente in der Bestimmung des Referenten des Terms, welcher das Objekt bezeichnet, zu sein. Könnte nun nicht auch „gut“ ein solcher Rollenterm sein?

### 3.1.5 Moralische Terme als Rollenterme

Ein Credo der Philosophen des Wiener Kreises bestand darin, es seien nur Sätze als sinnvoll (und damit wahrheitsfähig) anzuerkennen, die strengen Kriterien genügen: Einzig analytische Sätze und Beobachtungssätze (und daraus mittels logischer Regeln abgeleitete Sätze) sollten als sinnvoll gelten. Abgesehen von der Schwierigkeit, dass dieses Kriterium selbst weder ein analytischer Satz noch ein Beobachtungssatz ist und somit als sinnlos gelten müsste, sah sich der Wiener Kreis indes mit der schwierigen Frage konfrontiert, welchen Status denn Sätze über unbeobachtbare Entitäten wie Elektronen oder Gravitationsfelder haben. Sollten solche Sätze nicht als sinnlos gelten, müsste zumindest gezeigt werden, welcher Zusammenhang zwischen so genannten *theoretischen Termen* wie „Elektron“ oder „Gravitationsfeld“ und Beobachtungstermen besteht. (Zum Vorhergehenden siehe Putnam 2002, S. 19–24.) Im Zusammenhang mit dieser Frage haben u. a. Frank Ramsey und David Lewis einen vielversprechenden Vorschlag gemacht. (Die folgende Darstellung dessen, wie theoretische Terme definiert werden, lehnt sich stark an die Arbeiten von David Lewis an, insbesondere Lewis 1970, 1972.)

Lewis unterscheidet T-Terme (theoretische Terme) von O-Termen. Dabei solle „O“ für „old“ oder „original“ stehen, nicht aber für „observational“, wie Lewis betont, wohl vor allem um die Unabhängigkeit seiner Analyse der Definition theoretischer Terme vom neopositivistischen „Dogma des reinen Beobachtungssatzes“ zu markieren. T-Terme werden innerhalb eines theoretischen Diskurses dadurch eingeführt, dass dieser Diskurs durch Beschreibungen verschiedener Art bestimmten noch nicht genauer bekannten Entitäten bestimmte Rollen zuordnet. Lewis (1972, S. 250) führt als Beispiel eine Detektivgeschichte über einen soeben verübten Mord an. Der Detektiv vermutet, drei noch unbekannte Personen,  $X$ ,  $Y$  und  $Z$ , hätten sich zuvor dazu entschlossen, das Opfer umzubringen,  $X$  hätte die tödlichen Schüsse abgegeben etc. Der Detektiv legt mit seiner Geschichte drei Rollen fest, die – so seine Behauptung – von drei verschiedenen Menschen eindeutig gefüllt werden. Welches diese drei Menschen sind, ist bis anhin allerdings noch ungewiss. Die Einführung theoretischer Terme in einen Diskurs verläuft nun – so Lewis – ähnlich wie in dieser Geschichte: Bestimmte Phänomene werden dem Wirken bestimmter, noch unbekannter Entitäten zugeschrieben. Über diese Entitäten werden Aussagen gemacht und es werden ihnen Eigenschaften zugeschrieben. Die Namen dieser Entitäten sind T-Terme, die Namen aller anderen Entitäten sind O-Terme. Die Gesamtheit der Aussagen über das wechselseitige Verhältnis der durch T-Terme und durch O-Terme bezeichneten Entitäten ist das theoretische Postulat  $T[t]$ , wobei  $t$  eine Abkürzung für sämtliche T-Terme  $t_1, t_2, t_3, \dots, t_n$  ist. Werden diese Terme durch Variablen ersetzt, entsteht ein offener Satz  $T[x]$ . Die Theorie behauptet nun, es gebe Entitäten, welche diesen offenen Satz schliessen, also  $\exists x T[x]$ . Dies ist der so genannte *Ramseysatz* bzgl. dieser theoretischen Terme. Schliesst ein  $n$ -Tupel von Entitäten den offenen Satz  $T[x]$  und ist dieses  $n$ -Tupel das einzige, welches diese Bedingung erfüllt, so kann man davon sprechen, die Elemente dieses  $n$ -Tupels stellen die Re-



ferenten der theoretischen Terme dar.

Wie das Beispiel von Lewis zeigt, muss man sich unter einem theoretischen Diskurs nichts streng Wissenschaftliches vorstellen, und es ist auch nicht nötig, nur bestimmte Terme (Beobachtungsterme) in diesem Diskurs zuzulassen. Versteht man den moralischen Diskurs als einen – in diesem nicht-emphatischen Sinn – theoretischen Diskurs, kann man festhalten, dass trotz aller Debatten und Meinungsverschiedenheiten über gewisse Aussagen zur Moral Einigkeit herrscht. Es gibt eine Menge von Aussagen (die uns als Plattitüden erscheinen mögen), welche den Gebrauch der moralischen Begriffe regeln und deren (nicht immer explizite und aktuelle) Kenntnis man einer kompetenten Verwenderin moralischer Begriffe zuschreiben kann. Die folgenden Sätze mögen einige nicht unumstrittene Beispiele geben für solche Aussagen, die dem moralischen Diskurs wesentlich sind (vgl. auch die systematischere Zusammenstellung im Zusammenhang mit der Diskussion des analytischen Deskriptivismus in 3.1.7):

- „Man lernt, ob etwas gut oder schlecht ist, durch das Beispiel anderer.“
- „Dass etwas gut ist, ist ein Grund, es anderen zu empfehlen.“
- „Man kann von anderen zu Recht getadelt werden, wenn man etwas tut, das schlecht ist.“
- „Es fördert das friedliche Zusammenleben einer Gemeinschaft von Menschen, wenn diese sich in ihrem Handeln an dem orientieren, was gut ist.“
- „Sich an dem zu orientieren, was gut ist, kann zu einem erfüllten und glücklichen Leben beitragen.“
- „Sind zwei Personen in der Frage, ob etwas gut oder nicht gut sei, verschiedener Meinung, so können sie einen argumentativen Diskurs führen, um diese Frage zu klären.“
- „Sind zwei Dinge bzgl. all ihrer nicht-moralischen Eigenschaften gleich, können sie sich nicht in ihren moralischen Eigenschaften unterscheiden.“
- „Es ist schlecht, kleine Kinder zum Vergnügen zu quälen.“

Moralischen Eigenschaften wird in all diesen Aussagen eine bestimmte Rolle zugeschrieben: Sie haben gewisse Auswirkungen auf unser Handeln, unser Urteilen, sie sind untereinander und mit nicht-moralischen Eigenschaften auf verschiedene Weise verknüpft etc. Wie auch der Detektiv in Lewis' Geschichte eine Menge an vernünftigen Aussagen darüber machen kann, was die Täter *X*, *Y* und *Z* getan haben und wie sie miteinander und mit anderen Personen und Objekten interagiert haben, ohne bereits die Identität von *X*, *Y* und *Z* zu kennen, so können wir eine Menge an vernünftigen Aussagen darüber machen, wie sich moralische Eigenschaften und Sachverhalte in unserem Alltag auswirken, ohne bereits alles über diese Sachverhalte und Eigenschaften zu wissen. Durch welche Eigenschaften die im moralischen Diskurs eröffnete Rolle gefüllt wird, ist eine Frage, die noch ungeklärt ist und zu beantworten bleibt.

Moralische Terme wie „gut“, „richtig“, „geboten“ etc. können mithin als Rollenterme verstanden werden. Die oben genannten und noch weitere „Selbstverständlichkeiten“ des moralischen Diskurses schreiben den moralischen Eigenschaften eine bestimmte Rolle zu. Die Eigenschaften, welche die durch diese Terme eröffnete Rolle erfüllen, wären dann die moralischen Eigenschaften (bzw. deren Realisation, siehe dazu 3.1.9). Dieses Bild der Semantik moralischer Terme steht im Gegensatz zur Semantik, wie sie der Cornell-Realismus im Anschluss an Putnams und Kripkes Theorie der kausalen Referenz entworfen hat: Während dort „gut“ als starrer

Bezeichnungsausdruck verstanden wird, ist hier der Term ein Ausdruck, der in verschiedenen Welten verschiedene Entitäten bezeichnen kann, also ein nicht-starrer Bezeichnungsausdruck. Diejenige Eigenschaft, welche eine bestimmte Rolle erfüllt, ist zu identifizieren mit der Eigenschaft „gut“.

Diese Kontingenz der Referenz moralischer Terme ist nun plausibler, als man auf Anhieb denken mag. Was gut und was schlecht ist, was moralisch geboten und moralisch verboten ist, hängt doch wohl davon ab, in was für einer Welt wir leben und was für Wesen wir Menschen sind. In einer radikal anderen Welt mit radikal anderen rationalen Akteuren werden auch radikal andere Eigenschaften die Rolle moralischer Eigenschaften übernehmen. Solche Welten mögen ausserhalb unseres Vorstellungsvermögens liegen, genauso wie eine in physikalischer Hinsicht radikal andere Welt ausserhalb unseres Vorstellungsvermögens liegt; aber es gibt keinen Grund, weshalb eine solche Welt nicht möglich sein sollte. Für den Fall einer solchen Welt ist die Annahme durchaus plausibel, andere Eigenschaften als in der unsrigen Welt spielten die Rolle moralischer Eigenschaften. Folgerichtig wird man dann sagen müssen, in dieser möglichen Welt seien diese anderen Eigenschaften die (Realisation der) moralischen Eigenschaften. Der Satz „In dieser anderen Welt ist etwas gut, gdw. es  $F$  ist, während in unserer Welt etwas gut ist, gdw. es  $G$  ist“ kann wahr sein, während zugleich der Term „gut“ nicht homonym verwendet wird: Der gemeinsame Nenner in der Verwendung des Terms besteht darin, dass in beiden Welten eine Antwort geliefert wird auf die Frage, welche Entitäten die durch den moralischen Diskurs eröffnete Rolle einnehmen.

### 3.1.6 Nochmals die moralische Zwillingerde

Was richtet nun die vorgeschlagene Alternative – moralische Terme als Rollenterme – im Fall des Arguments der moralischen Zwillingerde aus, welches ja trotz seiner Schwächen als ernst zu nehmend eingestuft wurde? Das Argument verlief, zusammengefasst, wie folgt: Auf der moralischen Zwillingerde wird die Referenz von moralischen Termen anders festgelegt als bei uns; ansonsten sind sich Erde und Zwillingerde allerdings gleich. Angenommen nun, es bestehe ein Dissens über die Anwendbarkeit des Prädikats „gut“ auf einen bestimmten Sachverhalt oder eine bestimmte Handlung: Ist dieser Dissens ein genuin moralischer Dissens, oder ist es gar kein wirklicher Dissens, sondern resultiert bloss aus der unterschiedlichen Bedeutung des Terms „gut“ in den beiden Welten? Vertreter der *new wave moral semantics* müssten Letzteres behaupten. Indes ist es wesentlich plausibler, den Dissens zwischen den Bewohnerinnen der Zwillingerde und uns als einen moralischen Dissens zu verstehen – wir sind uns nicht darüber einig, welche moralische Theorie die richtige ist.

Werden nun moralische Terme als Rollenterme verstanden, stellt sich die Situation anders dar: Der Dissens zwischen den Bewohnerinnen der Zwillingerde und uns ist vornehmlich ein moralischer Dissens – wir streiten uns bzgl. der Frage, ob es Eigenschaften gebe, welche die Rolle erfüllen, die den moralischen Eigenschaften zugeschrieben wird, und, wenn ja, welche Eigenschaften dies seien. Die Debatte mag durchaus damit enden, dass jeder vom anderen anerkennt, es seien andere Eigenschaften, die in der jeweiligen Welt diese Rolle *am besten* zu erfüllen vermögen. Allerdings dürfte in solchen Fällen wohl nicht mehr die Rede von einer *Zwillingerde* sein, denn diese weist ja *ex hypothesi* mit unserer Erde grosse Ähnlichkeiten auf, mit den eingangs erwähnten Unterschieden. Es dürfte aber nicht so sein, dass in einer Welt, in der Menschen und ihr Sozialverhalten, ihre Bedürfnisse etc. genau gleich sind wie in der unseren, ganz andere Eigenschaften die Rollen übernehmen, die durch den moralischen Diskurs eröffnet werden. Insofern würde es sich in den meisten Fällen eines Dissenses über die Frage, ob etwas gut sei oder nicht, um einen echten Dissens handeln. Der Disput darüber, welche Eigenschaften die durch den

moralischen Diskurs eröffneten Rollen erfüllen, läuft nicht ins Leere.

Der Vorschlag, moralische Terme als Rollenterme zu verstehen, vermag mithin dem Einwand der moralischen Zwillingerde zu entgehen. Bevor Abschnitt 3.1.8 den naheliegenden Einwand untersucht, nun drohe im Gegenzug wieder das Argument der offenen Frage, stellt ein kleiner Exkurs den analytischen Deskriptivismus von Jackson und Pettit vor, eine Position in der Metaethik, welche auf dem Grundgedanken, moralische Terme seien als Rollenterme zu verstehen, beruht.

### 3.1.7 Exkurs: Frank Jackson/Philip Pettit: Analytischer Deskriptivismus

Mit ihrem *analytischen Deskriptivismus* vertreten Frank Jackson und Philip Pettit (s. Jackson 1998, Jackson/Pettit 1995, 1996), wie es der Name schon andeutet, die These, jedes normative Prädikat sei zu einem deskriptiven Prädikat äquivalent. Da der Ansatz sich an funktionalistischen Theorien bzgl. mentaler Zustände orientiert, nennen ihn die Autoren auch *moralischen Funktionalismus*<sup>14</sup>. Diese Variante des ethischen Naturalismus beruht auf zwei Pfeilern: der Supervenienz normativer Eigenschaften über nicht-normativen Eigenschaften und der von David Lewis (1970, 1972) propagierten und zuvor bereits vorgestellten Möglichkeit, Terme mit Hilfe von „semantischen Netzwerken“ zu analysieren.

#### Das Supervenienz-Argument

Jackson und Pettit gehen von einer globalen Supervenienz<sup>15</sup> ethischer Eigenschaften über deskriptiven Eigenschaften aus: Für alle Welten  $w$  und  $w^*$  gilt: Sind  $w$  und  $w^*$  hinsichtlich ihrer deskriptiven Eigenschaften gleich, so sind sie auch hinsichtlich ihrer ethischen Eigenschaften gleich (Jackson 1998, S. 119).<sup>16</sup>

Aus dieser notwendigen und a priori bekannten These folgern Jackson und Pettit nun, dass jedes ethische Prädikat zu einem deskriptiven Prädikat äquivalent ist. Das Argument verläuft wie folgt:<sup>17</sup>  $E$  sei ein wahrer ethischer Satz, etwa über eine bestimmte Handlung. Nun gibt es deskriptive Sätze, welche diese Handlung beschreiben. Es ist sogar eine Beschreibung  $D$  möglich, aus welcher der Satz  $E$  folgt. Denn eine komplette Beschreibung der Welt  $w$ , in der wir uns befinden, hätte diese Eigenschaft auf jeden Fall, aufgrund der Supervenienz des Normativen über dem Nicht-Normativen. Unter Weglassung der für den betreffenden Satz irrelevanten Sätze erhält man die genannte Beschreibung  $D$  (die immer noch sehr umfassend sein kann und die uns nicht bekannt ist und auch nicht sein muss).  $E$  folgt somit aus  $D$ . Aber  $D$  folgt nicht aus  $E$ , denn die ethische Eigenschaft, über deren Instantiierung der Satz eine Aussage macht, könnte ja auf andere Weise (durch eine andere Handlung mit demselben ethischen Charakter, eine andere Person etc.) realisiert sein. Dass diese ethische Eigenschaft auf andere Weise realisiert sein *könnte*, heisst nun aber nichts anderes, als dass sie in einer anderen möglichen Welt in dieser Weise

<sup>14</sup>Dieser „moralische Funktionalismus“ hat keinerlei Ähnlichkeiten mit dem in 4.1 dargestellten biologischen Funktionalismus.

<sup>15</sup>Abschnitt 2.8.6 hat sich dagegen ausgesprochen, die Supervenienzthese in der Ethik als eine Behauptung über globale Supervenienz zu verstehen. Da allerdings die globale Supervenienz aus der starken Supervenienz folgt, kann die Annahme von Jackson und Pettit als harmlos gelten – das von ihnen gemachte Argument liesse sich auch unter Annahme einer starken Supervenienz in ähnlicher Weise durchführen.

<sup>16</sup>Jonathan Dancy (2006, S. 142, Fn. 1) weist darauf hin, dass man eher die Gegensatzpaare „natürlich – ethisch“ und „deskriptiv – evaluativ“ erwarten würde.

<sup>17</sup>Die Darstellung orientiert sich an Jackson 1998, S. 122–123. Jackson spricht direkt von ethischen Sätzen und nicht von ethischen Prädikaten, weshalb hier für kurze Zeit von der Fokussierung der Untersuchung auf ethische Eigenschaften abgewichen wird. Dies ist harmlos, insofern sich auch der Umweg machen liesse, von einem ethischen Prädikat  $P$  zu sprechen, welches in einem ethischen Satz  $E$  wahr ausgesagt wird.

realisiert *ist*. Seien  $w_1$  unsere aktuelle Welt und  $w_2, w_3, \dots, w_n$  (das Argument lässt auch unendlich viele Welten zu) die anderen Welten, in denen der Satz  $E$  wahr ist. In jeder dieser Welten folgt  $E$  aus einem (sehr umfassenden) deskriptiven Satz  $D_2, D_3, \dots, D_n$ , so wie in der aktuellen Welt  $E$  aus dem deskriptiven Satz  $D_1$  (nun mit Subskript) folgt. Die Disjunktion dieser Sätze,  $D^*$ , ist nun aber äquivalent zu  $E$ . Denn da  $D^*$  die hinreichend umfassenden Beschreibungen aller Welten umfasst, in denen  $E$  wahr ist, muss im Fall, dass  $E$  wahr ist, eine der Beschreibungen  $D_1, D_2, \dots, D_n$  wahr sein, und damit auch die Disjunktion  $D^*$ . Andererseits folgt  $E$  aus jedem der Sätze  $D_1, D_2, \dots, D_n$  und damit aus der Disjunktion  $D^*$  (da es kein Disjunkt in der Disjunktion gibt, aus welchem  $E$  nicht folgt).

Hiermit ist gezeigt, dass jeder ethische Satz äquivalent zu einem rein deskriptiven Satz ist, d. h.: „[T]he set of properties ascribed by evaluative language is a proper subset of the set ascribed by descriptive language.“ (Jackson/Pettit 1996, S. 83) Es versteht sich von selbst, dass wir diesen deskriptiven Satz  $D^*$  nicht einmal ansatzweise kennen. Die Verwendung ethischer Prädikate wird durch Jacksons Argument somit keineswegs hinfällig. Der Satz  $D^*$  ist derart monströs, dass man es Jonathan Dancy (2006, S. 125) nicht verdenken kann, wenn er von einem haarsträubenden (*outlandish*) Satz bzw. (in seiner Darstellung) Prädikat spricht. Dieser Satz muss indes nicht Gegenstand des Wissens oder der Überzeugung einer Sprecherin sein, die den Satz  $E$  akzeptiert (dazu s. später). Umso mehr kann man sich fragen, ob dieses Argument etwas anderes sei als eine raffinierte Spielerei mit dem Supervenienzbegriff und der Logik. Für den im folgenden Abschnitt dargestellten moralischen Funktionalismus spielt das Argument freilich eine tragende Rolle, wenn diese auch erst am Ende der Ausführungen ersichtlich wird.

### Analyse ethischer Prädikate mittels semantischer Netzwerke

Der analytische Deskriptivismus wäre kaum als ernsthafte metaethische Theorie wahrgenommen worden, hätte er nicht doch etwas dazu zu sagen, wie diese deskriptiven Prädikate, mit welchen normative Prädikate äquivalent sein sollen, zu verstehen sind. Zumindest für unsere eigene Welt  $w_1$ , so sollte man denken, müssten Jackson und Pettit diese deskriptiven Prädikate genauer charakterisieren. Dies tun sie auch, und zwar indem sie sich der bereits in 3.1.5 vorgestellten Möglichkeit bedienen, moralische Terme als Rollenterme zu verstehen.<sup>18</sup>

Die Analyse eines ethischen Prädikats gemäss Jackson und Pettit besteht in einem ersten Schritt darin, in der einschlägigen Theorie die wichtigsten Sätze zu eruieren, in denen das Prädikat verwendet wird. Die Theorie, um die es hier geht, ist nichts anderes als die „Volksmoraltheorie“. (Jackson und Pettit verwenden den Ausdruck in Anlehnung an den Begriff der Volkspsychologie. Diese spielt im Zusammenhang mit dem Funktionalismus bzgl. mentaler Zustände eine grosse Rolle. Auf den Zusammenhang macht van Roojen 2015, S. 240, aufmerksam.) Die Volksmoraltheorie gibt weithin geteilte Annahmen zu ethischen Eigenschaften wieder, und zwar (vgl. Jackson/Pettit 1995, S. 22–23):

- typische Instanzen des betreffenden Prädikats;
- Allgemeinplätze über Wahrheitsbedingungen (insbes. Supervenienz über deskriptiven Eigenschaften);
- Allgemeinplätze über Kontexte, in welchen das Prädikat zu Recht angewandt werden kann, und Aussagen über Folgen der korrekten Anwendung des Prädikats;

<sup>18</sup>Einen ähnlichen Gedanken entwickelt Peter Railton (2003c, S. 77–81), auf den hier nicht weiter eingegangen wird.

- Allgemeinplätze über die rechtfertigende Kraft des Prädikats im Vergleich mit anderen normativen Prädikaten;
- Allgemeinplätze über den Zusammenhang mit Handlungsmotivation;
- Allgemeinplätze über die motivationale Kraft des Prädikats im Vergleich mit anderen normativen Prädikaten;
- Allgemeinplätze über typische Züge von Menschen, die sich der durch das Prädikat bezeichneten Eigenschaft besonders verpflichtet fühlen.

Die Aufzählung dürfte kaum als abschliessend zu verstehen sein. Man kann sich die Liste noch ergänzt vorstellen durch Aussagen zur Art und Weise, wie die korrekte Verwendung des Prädikats gelernt wird und wie es sich auf eine Gesellschaft oder ein Individuum auswirkt, wenn das Prädikat häufig instantiiert ist, d. h. wenn die entsprechende Eigenschaft oft vorkommt (für eine gute Zusammenstellung von „Plattitüden“ zu moralischen Prädikaten vgl. Smith 1994, S. 39–41; siehe dazu auch die Aufzählung auf Seite 67 dieser Arbeit). Die Sätze, welche die Volksmoraltheorie zu einzelnen ethischen Eigenschaften liefert, sind in dem Sinne a priori, als man jemandem, der nicht hinreichend viele dieser Sätze für wahr hält, kein Verständnis des entsprechenden Prädikats attestieren würde.

Zum Begriff der Volksmoraltheorie kann dreierlei bemerkt werden:

1. Zweifellos können einzelne Menschen auch irren, was die korrekte Verwendung moralischer Prädikate betrifft. Die Volksmoraltheorie umfasst also nicht etwa nur diejenigen Sätze, die von gar niemandem bestritten werden, sondern vielmehr diejenigen, die von einer ausreichenden Anzahl an gut informierten Menschen vertreten werden.
2. Das prominente Gewicht, das Jackson und Pettit der Volksmoraltheorie einräumen, lässt einen deutlichen Optimismus erkennen, dass die breite Mehrheit nicht völlig fehlgeht in ihrer Verwendung der moralischen Prädikate. Zu einem späteren Zeitpunkt ist Jackson indes etwas vorsichtiger und gesteht zu, die Volksmoraltheorie sei fehlbar und könne sich in Richtung einer „reifen“ (*mature*) Volksmoraltheorie entwickeln (Jackson 1998, S. 133).
3. Trotz des vorherigen Punktes lässt sich festhalten, dass der analytische Deskriptivismus von Jackson und Pettit einen konservativen oder hermeneutischen Ansatz verfolgt und keinen revisionistischen.

Es ist offensichtlich, dass in den Sätzen, welche die Volksmoraltheorie hinsichtlich einer bestimmten ethischen Eigenschaft aussagen kann, auch viele andere ethische Prädikate verwendet werden, zusammen mit deskriptiven Prädikaten. Jedes moralische Prädikat wird also erläutert durch ein semantisches Netzwerk, in dem es auf mannigfaltige Weise mit anderen ethischen Prädikaten und deskriptiven Prädikaten verknüpft ist. Dies erinnert nicht ohne Grund an das Überlegungsgleichgewicht, welches vor allem von John Rawls in die moralphilosophische Diskussion eingebracht wurde (vgl. Rawls 1999, insbes. Abschnitte 4 und 9), vielmehr wird der Vergleich von Jackson (1998, S. 133) explizit gemacht. Stehen nun die Gegenstandskonstanten  $a, b, c \dots$  für sämtliche ethischen Prädikate<sup>19</sup>, dann können alle Sätze der Volksmoraltheorie zusammengefasst werden zum Satz  $M[a b c \dots]$ . Ersetzt man jede Gegenstandskonstante durch eine Gegenstandsvariable, erhält man einen offenen Satz  $M[x y z \dots]$ . Die Volksmoraltheorie besagt nun, dass die Prädikate tatsächlich auf

<sup>19</sup>Wie bereits in 2.6 angemerkt, stellt es kein logisches Problem dar, auch Eigenschaften als logische Subjekte einer Aussage zu verstehen. Dies wiederum bedeutet, dass auch Eigenschaften durch Gegenstandskonstanten bezeichnet werden können.

Eigenschaften referieren, d.h. dass der obige Satz durch bestimmte Eigenschaften wahr gemacht wird, mithin dass der mit Existenzquantoren versehene Satz wahr ist:

$\exists x \exists y \exists z \dots M[xyz \dots]$ .

Unter der Annahme, es seien nicht verschiedene Eigenschaften, welche eine bestimmte Rolle ausfüllen,<sup>20</sup> kann noch eine Eindeutigkeitsklausel hinzugefügt werden:

$\exists x \exists y \exists z \dots M[xyz \dots] \wedge \forall x^* \forall y^* \forall z^* \dots (M[x^*y^*z^* \dots] \rightarrow x = x^* \wedge y = y^* \wedge z = z^* \dots)$

Es stehe nun  $a$  für das Prädikat „gerecht“, d.h. „gerecht“ ist im ursprünglichen grossen Satz über das semantische Netzwerk moralischer Prädikate das allererste Prädikat. Der moralische Funktionalismus stellt die folgende begriffliche Behauptung auf (eine klare Darstellung dieses Teils des Arguments findet sich in Smith 1994, S. 46–47):

Die Eigenschaft „gerecht“ ist dasjenige  $x$ , welches den folgenden Satz erfüllt:

$\exists y \exists z \dots M[xyz \dots] \wedge \forall x^* \forall y^* \forall z^* \dots (M[x^*y^*z^* \dots] \rightarrow x = x^* \wedge y = y^* \wedge z = z^* \dots)$

Mit diesem Satz ist der Anspruch eingelöst, moralische Prädikate mit einem äquivalenten deskriptiven Prädikat zu analysieren, denn alle moralischen Prädikate in der Analyse des Prädikats „gerecht“ sind durch gebundene Variablen ersetzt, d.h. „gerecht“ wird analysiert durch den Platz, welchen die Eigenschaft in einem Netzwerk moralischer Eigenschaften einnimmt.

Nun ist damit allerdings noch in keiner Weise bestimmt, welche Art von Eigenschaft dieses  $x$  dann ist, namentlich ob es eine einzelne Eigenschaft gibt, welche die Rolle von „gerecht“ übernimmt, und, wenn ja, welche dies ist. Aus dem zuvor dargestellten Supervenienz-Argument folgt nur, dass es eine nicht-normative Eigenschaft sein muss. Auf diese Kritik wird im Rahmen der Beurteilung des analytischen Deskriptivismus zurückzukommen sein. Zuvor seien indes noch drei weitere Einwände erwähnt.

### Einwand 1: Psychologische Fragen

Eine mögliche Schwierigkeit bzgl. ihres Ansatzes wird von Jackson und Pettit gleich selbst vorgebracht und diskutiert (Jackson/Pettit 1995, S. 30–38), nämlich die Frage, wie der moralische Funktionalismus die motivationale Kraft moralischer Überzeugungen erklären kann. Abschnitt 3.4 geht noch allgemeiner auf die Frage nach moralischer Motivation ein, daher kann die Diskussion hier kurz ausfallen, v. a. weil eine andere Schwierigkeit weit dringender erscheint.

Eine einfache Antwort zur Frage nach moralischer Motivation könnte lauten: In den Sätzen, welche eine (reife) Volksmoraltheorie zu ethischen Eigenschaften enthält, sind auch Sätze zur handlungsleitenden Kraft dieser Eigenschaften (oder der Überzeugung, sie seien instantiiert) enthalten, und wenn jemand der Überzeugung ist, etwas sei gerecht, dann ist er – gleichsam per Definition – auch der Überzeugung, er habe einen Grund, dies zu tun. Diese Antwort verschiebt das Problem allerdings nur.

1. Nimmt man an, eine kompetente Sprecherin, die das Prädikat „gerecht“ verwendet, könne genauso gut das dazu äquivalente deskriptive Prädikat verwenden (und sie wisse davon), so gelangt man höchstens dazu, dass die Sprecherin einige Sätze über den Zusammenhang des Gerechten mit Handlungen, Motiven und Gründen akzeptiert, aber man gelangt noch nicht dazu, dass die Sprecherin auch zu irgendeiner Handlung motiviert ist. (Die Vagheit der zuvor gegebenen Antwort ist ein Symptom dieser Schwierigkeit.)

<sup>20</sup>Die Annahme soll für den Moment als harmlos gelten. Die Frage der Eindeutigkeit wird indes in 3.1.9 nochmals aufgegriffen.

2. Dass in einem das Prädikat charakterisierenden semantischen Netzwerk überhaupt Sätze zur Handlungsmotivation und zu Gründen stehen sollen, ist wohl unbestritten, aber wie diese genau lauten, ist eine nicht eben leicht zu beantwortende Frage, wie die Internalismusdebatte hinsichtlich moralischer Gründe und moralischer Motivation zeigt.
3. Ist „gerecht“ eine Eigenschaft, die durch ihre semantische Rolle in einem komplexen Netzwerk definiert ist, und wird diese Rolle durch ein monströses Prädikat wiedergegeben, dann stellt sich die Frage, ob man einer Sprecherin überhaupt je die Überzeugung, etwas sei gerecht, zuschreiben könne.

Die ersten beiden Punkte besagen schlichtweg, dass Jackson und Pettit mit ihrem Ansatz die Frage nach moralischer Motivation und Handlungsgründen noch nicht beantwortet (ja noch nicht einmal gestreift) haben. Dies spricht weder für noch gegen den moralischen Funktionalismus, wohl aber dafür, die Fragen zu einem späteren Zeitpunkt (siehe 3.3 und 3.4) zu behandeln. Auf den dritten Punkt muss hingegen an dieser Stelle eingegangen werden: Als Erstes liesse sich bemerken, eine kompetente Sprecherin müsse gar keine Kenntnis des deskriptiven Äquivalents zu „gerecht“ haben, um den Term „gerecht“ angemessen zu verwenden. Um über den Begriff der Fuge zu sprechen, muss ein Barockmusiker auch nicht die genaue Definition angeben können. Allerdings muss er doch mindestens einige Merkmale davon kennen. Entsprechend geben sich Jackson und Pettit auch nicht mit der obigen Antwort zufrieden (die sie nicht einmal erwähnen), sondern verweisen auf ein „nicht-intellektuelles“ (man könnte auch sagen: dispositionales) Verständnis von Überzeugungszuschreibungen (Jackson/Pettit 1995, S. 31–35). Grob gesagt: Zeigt jemand ein Verhalten, aufgrund dessen man auf einen propositionalen Gehalt  $p$  schliessen kann, so kann ihm die Überzeugung, dass  $p$  (oder zumindest die Disposition,  $p$  zu bejahen, würde er mit dem expliziten Gehalt von  $p$  bekannt gemacht) zugeschrieben werden. (Einer als umsichtig und aufmerksam bekannten Autofahrerin, die eine rote Ampel überfährt, kann die Überzeugung zugeschrieben werden, die Ampel habe auf grün gestanden.) Wieweit ein solches dispositionales Verständnis zu überzeugen vermag, muss hier offenbleiben. Sollte es sich indes als plausibel erweisen, kann von einer Sprecherin auch dann gesagt werden, sie sei von der deskriptiven Analyse eines ethischen Prädikats überzeugt, wenn sie sich nur so verhält, dass ihr Verhalten den Schluss nahelegt, sie sei davon überzeugt, selbst wenn sie diese deskriptive Analyse nicht wiedergeben könnte.

### Einwand 2: Permutationsproblem

Das von Michael Smith (1994, S. 48–56) so genannte *Permutationsproblem* gibt der Sorge Ausdruck, eine Analyse moralischer Prädikate mittels semantischer Netzwerke sei zu unpräzise, als dass die Leerstelle durch eine bestimmte Eigenschaft eindeutig realisiert werden könnte. Kann aber die im semantischen Netzwerk dem Prädikat „gerecht“ zukommende Leerstelle von zwei unterschiedlichen Eigenschaften erfüllt werden, so muss die Tauglichkeit dieses semantischen Netzwerks infrage gestellt werden (vgl. dazu allerdings auch die Diskussion in 3.1.9).

Smith stellt zum Vergleich eine Netzwerkanalyse der Farbterme an und kommt zum Schluss, dass eine solche Netzwerkanalyse, wenn man alle Farbterme durch Variablen ersetzt, einen Satz liefert, der durch verschiedene Anordnungen der Farbterme wahr gemacht wird (daher der Ausdruck „Permutationsproblem“). In Analogie dazu, so Smith, ergibt auch eine Netzwerkanalyse moralischer Prädikate einen zu unbestimmten Satz. Das Problem in der Farbanalyse besteht, so Smith, darin, dass charakteristische Sätze wie „Rot ist die Farbe von Blut“ nicht in der Analyse vor-

kommen können, da diese Sätze zwar charakteristisch, aber nicht a priori bekannt sind.

Alexander Miller wendet gegen Smith ein, in der Netzwerkanalyse der Farbe „gelb“ dürfe der Satz „Gelb ist die Farbe von Gold“ durchaus vorkommen, da dieser Satz zwar nicht notwendigerweise wahr ist, aber doch a priori bekannt, zumindest wenn man den Satz „Gold ist ein gelbes Metall“ zur Fixierung der Referenz des Massenterms „Gold“ verwendet. (Vgl. dazu Miller 2013, S. 235–236; Miller verwendet einen weit komplizierteren Satz, doch lässt sich das Hauptargument auch durch diese vereinfachte Version gut wiedergeben. Zum Status von referenzfixierenden Aussagen als kontingent a priori vgl. Kripke 1980, S. 53–60.) Nun lässt sich keine genau gleiche Entgegnung im Hinblick auf die Netzwerkanalyse moralischer Prädikate anbringen (es sei denn, es gäbe *natural kind terms*, deren Referenz durch Sätze fixiert worden ist, die moralische Prädikate enthalten). Millers Argument zeigt gleichwohl, dass in einer Netzwerkanalyse auch kontingente Sätze vorkommen können, vorausgesetzt sie hätten hinreichend apriorischen Charakter. In der oben gemachten Aufzählung dessen, was eine Volksmoraltheorie enthalten soll, ist denn ja auch von paradigmatischen Instanzen des Prädikats die Rede. Jackson und Pettit (1995, S. 22–23) nennen als Beispiel einer paradigmatischen Instanz des Prädikats „fair“ den Satz: „Das Prinzip ‚Ich schneide, du wählst‘ ist ein faires Prinzip.“ Auch andere Philosophen führen solche selbstverständlichen Sätze an, etwa hinsichtlich des Prädikats „falsch“: „It seems to me self-evident that, other things equal, it is wrong to take pleasure in another’s pain, to taunt and threaten the vulnerable, to prosecute and punish those known to be innocent, and to sell another’s secrets solely for personal gain.“ (Shafer-Landau 2003, S. 248) Auch wenn diese Wahrheiten vielleicht „nur“ selbstverständlich sind und nicht in dem Sinne a priori, dass sie nicht durch empirische Befunde falsifizierbar wären (dies zumindest ist die Position von David Copp, vgl. Copp 2007d), sind sie doch hinreichend unumstritten, dass sie als Bestandteil einer reifen Volksmoraltheorie gelten können.

Eine solche Lösung scheint auch Jackson zu propagieren, der davon spricht, die Netzwerkanalyse moralischer Prädikate könne als „a piece of reference-fixing“ (Jackson 1998, S. 146) betrachtet werden. Indes ist zumindest die aktuelle Volksmoraltheorie keineswegs notwendigerweise wahr. Denn wenn der plausibelste Kandidat für eine bestimmte ethische Eigenschaft zu Konsequenzen führt, die der Volksmoraltheorie widersprechen, gibt es zwei Möglichkeiten: Wir wählen eine andere Eigenschaft, welche die betreffende Rolle erfüllen soll, oder wir modifizieren die Volksmoraltheorie (hier zeigt sich erneut die Nähe zum Begriff des Überlegungsgleichgewichts):

I take it to be a major argument in favour of moral functionalism that the story we have just rehearsed (sketched) well describes what actually goes on when we debate views in ethics. We tease out the consequences of the view or views under discussion; we identify those that seem most at odds with current folk morality—in other words, the consequences which strike us as most counterintuitive; and consider whether we are prepared after critical reflection to accept the consequences, that is, to modify folk morality so as to accord with them.  
(Jackson 1998, S. 135)

Die vorangegangenen Überlegungen zeigen, dass Smiths Permutationsproblem als unbegründet gelten darf. Eine Theorie wie der ethische Naturalismus, welche die grundsätzliche Rechenschaftspflicht ethischer Aussagen gegenüber der Erfahrung vertritt, muss sich sicherlich hüten, inflationär viele Beispiele für paradigmatische Instanzen moralischer Prädikate anzugeben. Aber es stünde einem ethischen Naturalismus ebenfalls schlecht an, überhaupt keine selbstverständlichen moralischen Aussagen zu akzeptieren (vgl. dazu die Diskussion in Copp 2007d).



**Einwand 3: Was ist eine deskriptive Eigenschaft?**

Jackson vertritt eine sehr konziliante Haltung in der Frage, was als deskriptive Eigenschaft gelten soll:

I have to regard the purely descriptive terms as essentially given by a big list of terms that would generally be classified as such, and see the aim of the exercise as the analysis of ethical terms in some way or another in terms of this big list. [...] If it is unclear whether a term is or is not purely descriptive, then we can take it off the list of the purely descriptive.

(Jackson 1998, S. 120)

Dancy (2006, S. 126) bemängelt, diese Haltung sei etwas zu konziliant. Denn je nachdem, welche Terme als deskriptiv und welche als normativ gelten, erhöhe sich die Anzahl der zu definierenden Terme und verringere sich die Anzahl der Terme, die zur Definition verwendet werden könnten.

Dancys Kritik ist aus zwei Gründen verfehlt. Der erste Grund besteht darin, dass die Erhöhung der Menge der normativen Prädikate nicht zu einer Verringerung der Prädikate führt, die für die Definition zur Verfügung stehen. Denn die Definition von normativen Begriffen über semantische Netzwerke bettet ja die normativen Begriffe in ein Netz von anderen Begriffen ein, gleichviel ob diese nun normativ oder deskriptiv seien. Man muss also nicht wissen, ob ein Begriff deskriptiv oder normativ ist, um ihn in der Definition eines normativen Begriffs verwenden zu können. Die Frage, welche Begriffe rein deskriptiv sind, wird erst dann relevant, wenn es darum geht zu entscheiden, welche Prädikate in dem Ramseysatz, der ein zu definierendes Prädikat charakterisiert, durch Variablen ersetzt werden sollen. (Dies wären dann die Begriffe, die als normativ zu gelten haben.) Und hier kann man in der Tat die von Jackson propagierte Konzilianz walten lassen. Wenn eine solche Netzwerkdefinition immer noch funktioniert und die zu bestimmenden Eigenschaften eindeutig beschreibt, dann tut es der Analyse keinen Abbruch, wenn im Ramseysatz einige Prädikate durch Variablen ersetzt worden sind, die womöglich auch als deskriptive Prädikate verstanden werden könnten. Der zweite Grund, weshalb Dancys Kritik nicht gerechtfertigt ist, wird von Jackson selbst genannt: Besteht das Ziel der semantischen Analyse von normativen Prädikaten darin, sie als äquivalent zu (komplexen) deskriptiven Prädikaten auszuweisen, ist es prinzipiell unmöglich, eine strenge semantische Trennlinie zwischen normativen und nicht-normativen Prädikaten zu ziehen (Jackson 1998, S. 120). Insbesondere scheitert die auf den ersten Blick attraktive Lösung, „deskriptiv“ durch „natürlich“ zu ersetzen, allerdings nicht so sehr daran, dass es keine sinnvolle Möglichkeit gäbe, den Begriff der natürlichen Eigenschaft zu bestimmen, wie Jackson und Pettit (1996, S. 82) behaupten, sondern vielmehr daran, dass der analytische Deskriptivismus es noch offenlässt, ob die Rolle von ethischen Eigenschaften nicht auch durch übernatürliche Eigenschaften eingenommen werden könne (vgl. dazu die in 2.8.6 aufgeworfene Frage nach der adäquaten Supervenienzbasis). Der analytische Deskriptivismus wendet sich vor allem gegen Moores Nonnaturalismus, was die Möglichkeit eines Supernaturalismus noch nicht ausschließt. Auch Dancys Einwand hinsichtlich der fehlenden Unterscheidung von deskriptiven und normativen Prädikaten kann somit als haltlos gelten.

**Würdigung des analytischen Deskriptivismus**

Jackson versteht sein Buch „From Metaphysics to Ethics“ (Jackson 1998) als ein Plädoyer für die Wichtigkeit semantischer Analysen. Insofern erstaunt es nicht, dass die von Jackson und Pettit vertretene Semantik moralischer Terme mehr zu überzeugen vermag als diejenige der Cornell-Realisten. Die Analyse normativer Prädikate

mit Hilfe von semantischen Netzwerken stellt eine interessante Möglichkeit dar, normative Prädikate in ihrem Zusammenhang mit deskriptiven und anderen normativen Prädikaten darzustellen und normative Prädikate als äquivalent zu (komplexen, aber, *pace* Dancy, nicht haarsträubenden) nicht-normativen Prädikaten zu bestimmen. Das Supervenienz-Argument garantiert, dass normative Prädikate äquivalent zu deskriptiven Prädikaten sein müssen. Indes liefert der moralische Funktionalismus kein Argument dafür, dass die Eigenschaft, welche z. B. die Rolle übernimmt, die eine Netzwerkanalyse dem Prädikat „gerecht“ zuweist, eine natürliche Eigenschaft ist. Er garantiert nicht einmal, dass es sich um eine „richtige“ Eigenschaft handelt und nicht etwa um eine „wilde“ disjunktive, deren Status als Eigenschaft von vielen Philosophinnen infrage gestellt würde. Der analytische Deskriptivismus vermag mithin nicht sicherzustellen, dass das komplexe Prädikat, zu welchem „gerecht“ äquivalent sein soll, nicht durch eine ebenso komplexe Eigenschaft realisiert würde. Mit anderen Worten: Welche natürliche Eigenschaft (so es überhaupt eine natürliche Eigenschaft ist) sich besonders eignet, die Rolle zu erfüllen, die in einer Netzwerkanalyse dem Prädikat „gerecht“ zugewiesen wird, wäre gesondert zu untersuchen – ein Unternehmen, auf das Jackson und Pettit weitgehend verzichten. Der analytische Deskriptivismus ist somit keine für sich genommen bereits zufriedenstellende Version eines ethischen Naturalismus, sondern er gibt mit der Netzwerkanalyse normativer Prädikate und der deutlichen Trennung zweier Untersuchungsebenen (1. Welcher Zusammenhang besteht zwischen einem normativen Begriff und anderen sowohl normativen als auch nicht-normativen Begriffen? 2. Welche Eigenschaften erfüllen die durch normative Begriffe eröffnete Rolle?) erst einen sinnvollen Rahmen für moralphilosophische Untersuchungen vor.

### 3.1.8 Nochmals die offene Frage

In 3.1.5 wurde in Auseinandersetzung mit dem Argument der moralischen Zwillingserde der von Jackson und Pettit (3.1.7) weiter ausgearbeitete Vorschlag eingeführt, moralische Terme als Rollenterme zu verstehen, wobei diese Rolle festgelegt wird durch die Bezüge der moralischen Terme untereinander und zu nicht-moralischen Termen. Den grösseren Rahmen der Diskussion bildet indes Moores Argument der offenen Frage, sodass nun zu prüfen ist, was das Verständnis moralischer Terme als Rollenterme in Bezug auf dieses Argument auszutragen vermag.

Auf den ersten Blick scheint das Argument der offenen Frage nun vollständig entkräftet zu sein: Wurde eine Eigenschaft  $F$  als diejenige Eigenschaft identifiziert, welche die Rolle einnimmt, die durch den Term „gut“ eröffnet wird, so ist es eine kontingente Wahrheit, dass „ $F$ “ und „gut“ dieselbe Eigenschaft bezeichnen. Die Frage, ob etwas, was  $F$  ist, denn auch wirklich gut sei, ist dann vergleichbar mit der Frage (in Lewis' Konzept psychophysischer Identifikationen), ob dieser physiologische Zustand wirklich identisch sei mit diesem psychischen Zustand. Die Frage ist grundsätzlich offen, insofern jemand, der diese Frage versteht, nicht von vornherein ihre Antwort kennen muss.

Auf den zweiten Blick regt sich allerdings der Verdacht, das Problem der offenen Frage sei bloss um eine Ebene verlagert worden. Bereits mehrfach wurde davon gesprochen, ein moralischer Diskurs lege für moralische Terme bestimmte Rollen fest, die dann durch die eine oder andere Eigenschaft gefüllt werden. Es sei  $R$  eine Abkürzung für die durch den Term „gut“ eröffnete Rolle (mit Jackson und Pettit kann man auch von einer Netzwerkanalyse des Terms „gut“ sprechen). Nun kann man doch erneut Moores Frage stellen: Ist etwas, was die Rolle  $R$  erfüllt, denn auch wirklich gut? Diese Frage scheint auch eine offene Frage zu sein, also eine Frage, die ein kompetenter Sprecher stellen kann, ohne bereits ihre Antwort zu wissen. Die überzeugende Entgegnung auf das Argument der moralischen Zwillingserde, welche das Verständnis moralischer Terme als Rollenterme ermöglicht, wird also, so scheint

es, zu einem teuren Preis erstanden, nämlich einer erneuten Anfälligkeit für das Argument der offenen Frage. Die Behauptung, moralische Terme seien „Rollenterme“, die durch eine Analyse semantischer Netzwerke bestimmt werden, besagt ja nichts anderes, als dass man ethische Terme für analysierbar hält. Michael Smith (1994, S. 35–59) spricht denn auch von einem *definitorischen Naturalismus*, weil im Ramseysatz, der die Rolle moralischer Terme festlegt, keine moralischen Terme enthalten sind (vgl. auch den in 2.8.5 eingeführten Begriff der semantischen Reduktion). Moores Argument der offenen Frage ist aber explizit gegen solche Positionen gerichtet, die eine Definierbarkeit moralischer Terme behaupten.<sup>21</sup> Es scheint mithin, als stelle sich das Argument der offenen Frage mit unverminderter Schärfe.

Diese Sorge ist aus zwei gegenläufigen, wiewohl auch komplementären Gründen gegenstandslos. Erstens kann festgehalten werden, dass es sich bei den Analysen von moralischen Termen als Rollenterme nicht um simple Identifikationen wie „Gut ist das, was wir zu wünschen wünschen“ handelt, sondern um die Identifikation z. B. des Terms „gut“ mit einem komplexen Prädikat, welches die Rolle des Terms „gut“ innerhalb unserer moralischen Diskurse bestimmt. Es gibt auch keinen Grund anzunehmen, diese Identifikationen von moralischen Termen mit komplexen Rollentermen seien, so sie denn einmal gemacht sind, nicht mehr revidierbar. Das semantische Netzwerk, in welchem sich die moralischen Prädikate bewegen, ist ein Ergebnis langwieriger begrifflicher Forschung, unter Einbezug der Empirie. (Welche Beziehung zwischen „ought“ und „can“ besteht, welches die angemessenen Reaktionen auf moralische Pflichtverletzungen sind und welches paradigmatische Fälle der Instanziierung moralischer Eigenschaften sind, ist nicht unabhängig von Entwicklungen etwa der Neuropsychologie oder der Medizin.) Die Frage „Ist etwas, was die Rolle **R** einnimmt, wirklich gut?“ kann also weiterhin eine offene Frage sein, da man von kompetenten Verwenderinnen moralischer Prädikate nicht erwarten kann, dass sie sich sämtlicher Zusammenhänge, welche die Rolle **R** ausmachen, bewusst sind. (Die Vermutung liegt nahe, dass wir noch nicht einmal sämtliche Zusammenhänge, welche die Rolle **R** ausmachen, kennen.) Zweitens (und gegenläufig zum ersten Grund) ist es im Falle gewisser grundlegender Komponenten der Rolle **R** gerade keine offene Frage mehr, ob etwas, was gut ist, auch diese Komponenten aufweise. In 2.8.6 wurde die These der Supervenienz ethischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften als ein plausibler Kandidat für eine begriffliche Wahrheit genannt. Wer die Supervenienz ethischer Eigenschaften über natürlichen Eigenschaften nicht anerkennt, hat nicht verstanden, was es heisst, etwas sei gut/schlecht/richtig etc. Zumindest der Kern der Rolle, welche durch einen moralischen Term eröffnet wird, besteht in Dingen, die eine kompetente Sprecherin über diesen moralischen Term zwingend wissen muss, damit man ihr Kenntnis seiner Verwendung zusprechen kann. Gehört es zur Kenntnis des geometrischen Begriffs „gleichseitig“, angewandt auf Dreiecke in der Ebene, zu wissen, dass ein gleichseitiges Dreieck auch ein gleichwinkliges Dreieck ist, so ist die Frage „Dieses Dreieck ist gleichseitig, aber ist es auch gleichwinklig?“ keine offene Frage; eine kompetente Sprecherin kann diese Frage nicht ernsthaft (d. h. in Unkenntnis ihrer Antwort) stellen.

### 3.1.9 Rollenterme und multiple Realisierbarkeit

Auf Seite 72 wurde in der Wiedergabe der Theorie von Jackson und Pettit die Annahme mitgemacht, die von einem moralischen Term eröffnete Rolle werde eindeutig erfüllt, es gebe also jeweils genau eine Eigenschaft, die den Ramseysatz bzgl. eines ethischen Terms wahr macht. Ist aber eine solche eindeutige Realisierbarkeit

<sup>21</sup> Moore hält nicht alle moralischen Terme für undefinierbar, sondern in erster Linie den Term „gut“. Für den Term „richtig“ gibt Moore selbst eine Definition, unter Verwendung des Terms „gut“: „What I wish first to point out is that ‘right’ does and can mean nothing but ‘cause of a good result’ [...]“ (Moore 1993, S. 196)

überhaupt gefordert? Oder anders gefragt: Was geht verloren, wenn ein Ramseysatz bzgl. eines moralischen Terms nicht eindeutig realisiert werden kann?

Auf jeden Fall verlöre man die Möglichkeit, die Identität einer moralischen Eigenschaft und derjenigen natürlichen Eigenschaft zu behaupten, welche eine bestimmte moralische Rolle eindeutig erfüllt. Dies wäre nur dann möglich, wenn eindeutige Realisierbarkeit gegeben wäre: Wird der zum Term  $F$  gehörende offene Satz der einschlägigen Theorie eindeutig erfüllt, dann kann diese eindeutige Realisation als die Eigenschaft,  $F$  zu sein, verstanden werden. Im Beispiel von Lewis' Detektivgeschichte: Gibt es genau ein Tripel von Personen, welches die Aussagen des Detektivs wahr macht, so kann dieses Tripel als „die Mörder des Opfers“ bezeichnet werden. Um das Beispiel etwas abzuändern: Angenommen, der Detektiv stelle eine Theorie zu einer Serie von 20 Einbrüchen auf und gehe dabei von einer alleine agierenden Täterin  $X$  aus:  $X$  hat zuvor unter einem Vorwand die Gebäude besucht, hat später jeweils ein Auto gestohlen, ist damit zum Haus gefahren, hat die Alarmanlage ausgeschaltet etc. Man nehme weiter an, im Verlauf der Ermittlung zeige sich, dass 14 Einbrüche von  $A$  verübt worden seien, die restlichen von  $B$ . Nun hat der Detektiv zwar nicht mehr die Möglichkeit,  $A$  oder  $B$  als „die Verantwortliche für die Einbruchserie“ zu bezeichnen, aber das heisst nicht, dass er in seinen Ermittlungen gescheitert wäre. Er wird der Polizei eben zwei Täterinnen präsentieren. Was wird die Polizei nun stolz an der Pressekonferenz verkünden?

- „Die Serie von 20 Einbrüchen wurde geklärt: Es waren zwei verschiedene, voneinander unabhängige Einzeltäterinnen, welche jeweils einige dieser Einbrüche verübt haben.“
- „Es gab gar keine Serie von 20 Einbrüchen. Es handelte sich stattdessen um zwei verschiedene Einbruchserien von 14 und 6 Einbrüchen.“

Die Intuitionen sind nicht völlig eindeutig, aber einiges spricht doch für die erste Version: Die Polizei hatte guten Grund, die 20 Einbrüche aufgrund ihrer vom Detektiv in seiner Theorie herausgehobenen Ähnlichkeiten als *eine* Serie zu verstehen. Diese Ähnlichkeiten bleiben bestehen, obschon nicht alle Einbrüche von derselben Täterin begangen wurden.

Auch wenn es keine Eigenschaft gibt, welche die durch ein moralisches Prädikat im Ramseysatz eröffnete Rolle eindeutig erfüllt, heisst dies noch nicht, dass damit das moralische Prädikat hinfällig wäre (und man stattdessen von zwei verschiedenen Prädikaten sprechen müsste). Die multiple Erfüllbarkeit der Rolle, die durch ein ethisches Prädikat eröffnet wird, stellt nicht die ganze Analyse des Prädikats infrage, so wie die Entdeckung, dass man es mit zwei Einzeltäterinnen zu tun hatte, nicht die gesamte Theorie des Detektivs infrage gestellt hat.<sup>22</sup>

Wird die Möglichkeit zugelassen, dass die durch moralische Prädikate eröffneten Rollen nicht eindeutig realisiert werden, rückt dies die vorliegende Theorie in die Nähe der These, moralische Eigenschaften seien durch natürliche Eigenschaften multipel realisierbar (2.8.7). Dies ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass der psychophysische Funktionalismus terminologisch, aber auch von der Grundidee her Pate gestanden hat für Jacksons und Pettits moralischen Funktionalismus. Dennoch besteht, was die *Semantik* moralischer Terme betrifft, ein Unterschied zur These der multiplen Realisierbarkeit moralischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften in der Form, wie sie ansatzweise von Brink (1989) vertreten wird. Für die Cornell-Realisten funktioniert die Bezugnahme moralischer Prädikate auf natürliche Eigenschaften nach dem Bild der kausalen Referenz von Eigennamen und

<sup>22</sup>Wer bereit ist, disjunktive Eigenschaften in seiner Ontologie zuzulassen, kann freilich auch die disjunktive Eigenschaft, gebildet aus den beiden Eigenschaften, welche die besagte Rolle erfüllen, als *die eine* Eigenschaft nennen, welche die Rolle erfüllt, s. 2.8.4.

*natural kind terms*: Das Prädikat „gut“ bezeichnet in starrer Weise diejenigen Eigenschaften, welche die Verwendung des Prädikats kausal regulieren (Boyd 1988); oder: Die (wiederum starre) Referenz des Prädikats „gut“ wird festgelegt durch die Intention des Sprechers, auf dasselbe Bezug zu nehmen wie diejenigen, die schon zuvor das Prädikat „gut“ erfolgreich verwendet haben (Brink 2008, S. 166–171). Für Vertreterinnen der semantischen Netzwerkanalyse moralischer Terme funktioniert die Bezugnahme moralischer Prädikate eher nach dem Muster der nicht-starren Referenz und der (für typische Eigennamen und *natural kind terms* zu Recht abgelehnten) Bündeltheorie: Was auch immer die Rolle erfüllt, die in einem semantischen Netzwerk moralischer Terme dem Prädikat „gut“ zugeschrieben wird, kann als Referent des Terms gelten. Nicht nur ist der Cornell-Realismus dem Argument der moralischen Zwillingserde ausgesetzt. Das Verständnis moralischer Terme als Rollenterme liefert ein Bild der Semantik moralischer Terme, das weit plausibler ist als die Referenztheorie der Cornell-Realisten.<sup>23</sup>

Zusammengefasst: Moores Argument der offenen Frage richtet sich gegen die Auffassung, moralische Prädikate seien mit Hilfe von nicht-moralischen Prädikaten definierbar oder analysierbar. Die durch eine Theorie der kausalen Referenz von Eigennamen und *natural kind terms* eröffnete Möglichkeit, wahre, aber nicht a priori bekannte Identitätsaussagen für moralische Prädikate zuzulassen, ist dem Argument der moralischen Zwillingserde ausgesetzt. Auch wenn man dieses Argument für verfehlt hält, lässt sich die von den Cornell-Realisten verwendete Semantik kritisieren und durch ein plausibleres Bild ersetzen: Moralische Terme lassen eine Analyse zu, welche ihre Rolle innerhalb eines semantischen Netzwerks moralischer und nicht-moralischer Begriffe bestimmt. Diejenigen (möglicherweise nicht eindeutigen) natürlichen bzw. nicht-moralischen Eigenschaften, welche diese Rollen erfüllen, sind die Referenten der entsprechenden moralischen Prädikate. Diese Art von Analysierbarkeit moralischer Prädikate entgeht dem Argument der offenen Frage, weil es sich einerseits bei der Ermittlung der von einem moralischen Prädikat eröffneten Rolle um keine triviale Aufgabe handelt und weil es andererseits in der Tat Komponenten in einem semantischen Netzwerk moralischer Prädikate gibt, deren Unkenntnis oder Ablehnung vonseiten eines Sprechers den Schluss zulässt, dieser Sprecher beherrsche die Verwendung des entsprechenden Prädikats nicht. Das Argument der offenen Frage darf somit als abgewehrt gelten. Darüber hinaus hat die Diskussion in diesem Abschnitt die Wichtigkeit einer Unterscheidung von zwei Ebenen der Diskussion aufgezeigt: Welche Bezüge hat ein ethischer Begriff zu anderen ethischen und nicht-ethischen Begriffen und was ist seine Rolle innerhalb eines semantischen Netzwerks ethischer Begriffe? Und welche Eigenschaften sind es, welche diese Rolle zu erfüllen vermögen?

<sup>23</sup>Jackson (siehe 3.1.7) legt sich nicht darauf fest, ob die ethischen Prädikate starr oder nicht-starr bezeichnen: „I spoke of moral functionalism when I first introduced it as *giving the meaning* of the moral vocabulary, and this [...] suggests the first reading [i. e. ethische Prädikate als nicht-starre Bezeichnungsausdrücke, T. H.]. I should, therefore, emphasize that moral functionalism here is to be read as silent on the question of rigidity versus non-rigidity. For what it is worth, it seems to me that current folk morality favours the rigid reading. But whether this will survive into mature folk morality I do not know.“ (Jackson 1998, S. 144) Es nicht einsichtig, weshalb Jackson der „Volksmoral“ unterstellt, sie bevorzuge die starre Version der Bezugnahme. Die Intuitionen in der Volksmoral diesbezüglich dürften zumindest geteilt sein – die soeben geführte Diskussion hat hinreichend gezeigt, dass die nicht-starre Version der Bezugnahme ethischer Prädikate keineswegs unplausibel ist.

### 3.2 Relevanz und Irrelevanz moralischer Tatsachen

Das soeben besprochene Argument der offenen Frage ist ein Einwand gegen die Identifikation der ethischen Eigenschaft „gut“ mit natürlichen (oder übernatürlichen) Eigenschaften. (In welchen Fällen das Argument tatsächlich greift, wurde in 3.1.2 gezeigt.) Das Argument aus der Irrelevanz (auch Verzichtbarkeit oder fehlenden explanatorischen Kraft) moralischer Tatsachen ist nun ein Argument gegen den moralischen Realismus allgemein, also die Anerkennung moralischer Tatsachen, welche unabhängig davon bestehen, ob wir ihnen gegenüber bestimmte Einstellungen einnehmen. Auch nicht-naturalistische Formen des moralischen Realismus werden durch den Irrelevanz-Einwand herausgefordert.

Gilbert Harman, der das Argument in Harman 1977 geltend macht, versteht sich als Naturalist, wobei er diesen Term nicht in der Weise (als Spielart des moralischen Realismus) versteht, wie er in 2.3 und 2.7 eingeführt wurde. Unter „Naturalismus“ versteht Harman vielmehr Zugänge zur Ethik, die darum bemüht sind, moralischen Pflichten und Werten einen Platz in einer naturwissenschaftlich beschriebenen Welt zuzuordnen:

The difference in approaches is, to put it crudely, a difference in attitude toward science. One side says we must concentrate on finding the place of value and obligation in the world of facts as revealed by science. The other side says we must ignore that problem and concentrate on ethics proper.

[...]

I will use the term „naturalism“ for an approach to ethics that is in this way dominated by a concern with the place of values in the natural world.

(Harman 1985, S. 29)

Auch expressivistische Ansätze, Mackies Irrtumstheorie oder Harmans gesellschaftlicher Relativismus wären demnach als naturalistisch zu verstehen, denn eine Hauptmotivation, solche Ansätze zu vertreten, besteht gerade in der (vermeintlichen oder tatsächlichen) Schwierigkeit, moralische Tatsachen in ein naturwissenschaftliches Weltbild zu integrieren. (Für einen ähnlichen Punkt vgl. die Ausführungen zum „philosophischen Naturalismus“ in 2.7.2.) Die Pointe von Harmans Argument, das in 3.2.1 dargelegt wird, liesse sich denn auch so wiedergeben: „Wer der Meinung ist, ethische Fragestellungen sollten nicht mit gänzlich anderen Mitteln angegangen werden als wissenschaftliche Fragestellungen, kann keine ethischen Tatsachen in seine Ontologie aufnehmen.“ Dies mag der historische Grund sein, weshalb es gerade ethische Naturalisten wie Nicholas Sturgeon waren, die auf Harmans Argument reagierten und ihm zu entgegen versuchten. Der Frage, inwiefern Harmans Argument ein spezifisches Problem für den ethischen Naturalismus darstellt, geht der Abschnitt 3.2.2 nach. Anschliessend zeigt Abschnitt 3.2.3, dass das Argument in seiner ursprünglichen Form nicht haltbar ist. An dessen Stelle treten zwei andere, vom Geist des Originalarguments inspirierte Herausforderungen. Die beiden anschliessenden Abschnitte 3.2.4 und 3.2.5 zeigen, dass ein ethischer Naturalismus, zumindest in einer Interpretation, welche ethische Tatsachen als durch natürliche Tatsachen realisiert versteht, diesen beiden Herausforderungen gerecht werden kann. Abschnitt 3.2.6 wirft schliesslich einen kurzen Blick auf ein „Unverzichtbarkeitsargument“ für den ethischen Realismus, das nicht mehr von einer *explanatorischen* Relevanz ausgeht. Dieser kurze Abschnitt leitet über zu den in 3.3 folgenden Ausführungen über moralische Gründe.

### 3.2.1 Harmans Argument

Gilbert Harman wendet gegen die Anerkennung moralischer Tatsachen ein, diese hätten in einem genauer zu bestimmenden Sinn keine Erklärungsrelevanz. Gewiss lassen sich aus moralischen Sätzen weitere moralische Sätze *ableiten*. Aus dem Satz, dass es verwerflich ist, Tiere zu quälen, und dem Satz, dass Gisela eine Katze quält, folgt der Satz, dass Gisela etwas Verwerfliches tut. Dies ist aber nicht die Art von Erklärung (so es überhaupt eine Erklärung ist), um die es Harman geht. Moralische Tatsachen – so Harman – spielen keine Rolle darin, zu erklären, wieso wir den entsprechenden moralischen Sachverhalt *beobachten*. Um Harmans berühmtes Beispiel zusammenzufassen (Harman 1977, S. 4–9): Ich biege um eine Ecke und sehe zwei Tunichtgute eine Katze anzünden. Aufgrund dessen, was ich sehe, forme ich das Urteil „Das ist falsch!“. Was kann nun für den Umstand verantwortlich gemacht werden, dass ich dieses Urteil fälle?<sup>24</sup> Wohl am ehesten, findet Harman, meine moralische Erziehung, meine moralische Sensibilität, meine moralischen Überzeugungen. Diese können auf zuverlässige Weise erklären, weshalb ich die Beobachtung „Das ist falsch!“ mache. Die Tatsache (so es sie denn geben sollte), dass die Tunichtgute etwas Falsches tun, spielt aber in der Erklärung meiner Beobachtung ganz und gar keine Rolle. Ganz anders steht es mit der Beobachtung physikalischer Tatsachen: Eine Wissenschaftlerin blickt in eine Nebelkammer und sieht einen Kondensstreifen. Aufgrund dieser Beobachtung formt sie das Urteil „Da bewegt sich ein Proton!“. Am plausibelsten lässt sich diese Beobachtung durch die Tatsache erklären, dass sich in der Nebelkammer tatsächlich ein Proton bewegt hat. Die Beobachtung, dass die Tunichtgute etwas Falsches tun, lässt sich *allein* durch Verweis auf die moralische Erziehung, die moralische Sensibilität und die moralischen Überzeugungen des Beobachters erklären. Die Beobachtung, dass sich in der Nebelkammer ein Proton bewegt, lässt sich hingegen nicht (oder weniger gut) durch Verweis auf die physikalische Bildung, die physikalische Sensibilität und die physikalischen Überzeugungen der Wissenschaftlerin erklären. (Dass die Wissenschaftlerin physikalische Überzeugungen hat und eine physikalische Ausbildung genossen hat, ist zweifellos notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen ihrer Beobachtung. Aber diese Voraussetzungen sind nicht hinreichend als Erklärung bzw. sie bilden nicht die beste Erklärung.)

Der Vergleich mit dem physikalischen Beispiel ist auch aus dem Grunde erhellend, dass er den Hintergrund verdeutlicht, vor dem Harman seine Kritik formuliert: Sollen wir die Existenz einer Tatsache anerkennen, so muss diese, um es salopp zu formulieren, „einen Unterschied ausmachen“.<sup>25</sup> Dies heisst nun für Harman, dass die Tatsachen kausal wirksam sein müssen.<sup>26</sup> Eine zu erwartende Weise, wie sich diese kausale Wirksamkeit äussert, besteht darin, dass die Tatsache (mit) verantwortlich ist für unsere Überzeugung darüber, dass diese Tatsache besteht. Dies scheint nun

<sup>24</sup>Es ist wichtig festzuhalten, dass es Harman nicht um den Inhalt des Urteils bzw. der Beobachtung geht, sondern um das Urteil bzw. die Beobachtung als psychischen Akt selbst. Die Konzentration auf den Akt des Beobachtens selbst bewirkt, dass es in Harmans Argument nicht um die Frage nach der Rechtfertigung moralischer Aussagen geht. Vielmehr ist die Frage, ob der Satz „Das ist falsch!“, den der Beobachter der Tunichtgute als Urteil fällt, wahr sei oder nicht, irrelevant für dieses Argument.

<sup>25</sup>Es muss daran erinnert werden, dass es, vorsichtig ausgedrückt, nicht zum allgemeinen philosophischen Konsens gehört, dass ein wahrheitsfähiger Diskurs auch bereits die Existenz entsprechender Tatsachen impliziert (siehe dazu 2.3). Wer die Existenz moralischer Tatsachen behauptet, sollte sich also zumindest aus dialektischen Gründen nicht damit begnügen, diese allein über die Wahrheitsfähigkeit ethischer Aussagen zu beweisen.

<sup>26</sup>In 3.2.3 wird gezeigt, dass Harmans Argument von vornherein scheitert, wenn an dieser Forderung der kausalen Wirksamkeit moralischer Tatsachen festgehalten wird. Daher kann an dieser Stelle darauf verzichtet werden zu erörtern, inwiefern Tatsachen überhaupt Relate einer Kausalbeziehung sein können. Zumindest wenn Tatsachen abstrakte Objekte sind (wofür in 2.8.1 argumentiert wurde), ist dies nicht möglich. Die gängigeren Kandidaten für Relate in einer Kausalbeziehung sind Ereignisse.

aber, wie das obige Beispiel zeigt, bei moralischen Tatsachen nicht der Fall zu sein. Aus diesem Grund, so die Konsequenz, sollten wir darauf verzichten, moralische Tatsachen in unsere Ontologie aufzunehmen. Das Argument Harmans kann auf zwei Einflüsse zurückgeführt werden: Einerseits zeigt sich darin ein ontologisches Sparsamkeitsargument, das gemäss der von Wilhelm von Ockham inspirierten Maxime „*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*“ nur Entitäten als existierend zulässt, die sich in irgendeiner Weise als nötig erweisen. Zweitens ist das Beweisverfahren des so genannten *Schlusses auf die beste Erklärung* (*inference to the best explanation*) zu nennen: Eine Hypothese (hier eine Hypothese über das Vorliegen einer bestimmten Tatsache) soll dann akzeptiert werden, wenn sie sich am besten dazu eignet, unsere Beobachtungen zu erklären. Oder, in der Formulierung von Geoffrey Sayre-McCord: „A hypothesis should be believed *if and only if* the hypothesis plays a role in the best explanation we have of our making the observations that we do.“ (Sayre-McCord 1988b, S. 267, Hervorhebung im Original) Ob die Rolle in der besten Erklärung unserer Beobachtungen tatsächlich hinreichend ist, um eine Hypothese zu akzeptieren (was zum Beispiel von Leiter 2001 bestritten wird), spielt für Harman in seiner Diskussion keine Rolle. Man darf daher annehmen, er unterstütze zumindest die folgende notwendige Bedingung (nun also ohne Bikonditional) für die Akzeptierbarkeit von Hypothesen: „A hypothesis should be believed *only if* the hypothesis plays a role in the best explanation we have of our making the observations that we do.“ (Sayre-McCord 1988b, S. 267, Hervorhebung im Original) Harmans Argument gegen die Annahme moralischer Tatsachen kann somit vorerst wie folgt zusammengefasst werden: In einer „besten Erklärung“ dafür, weshalb wir eine bestimmte moralische Überzeugung haben oder eine bestimmte moralische Beobachtung machen, wird nicht auf moralische Tatsachen Bezug genommen. Deshalb muss die Annahme der Existenz moralischer Tatsachen aufgegeben werden.

### 3.2.2 Ein Problem für den ethischen Naturalismus?

Betrachtet man die Wirkungsgeschichte von Harmans Argument, stellt man fest, dass es in erster Linie ethische Naturalisten waren, die das Argument als Herausforderung betrachteten und eine Entgegnung darauf zu liefern versuchten. Allerdings erweisen sich zumindest die frühen Antworten der ethischen Naturalisten als unzulänglich, wie exemplarisch anhand der Argumente des Cornell-Realisten Nicholas Sturgeon gezeigt werden soll: Sturgeon verfolgt im Wesentlichen zwei Strategien. Einerseits versucht er an verschiedenen Beispielen zu zeigen, dass moralische Tatsachen durchaus innerhalb einer besten Erklärung unserer Beobachtungen einen Platz einnehmen können. Die moralische Verkommenheit von Hitler etwa sei Teil einer guten Erklärung dafür, wieso wir ihn für verkommen hielten, allenfalls auf indirektem Weg: Seine Verkommenheit hätte zu den grausamen Handlungen geführt, die er ausgeführt hat, und diese grausamen Handlungen wiederum erklären unser Urteil über seine moralische Verkommenheit (Sturgeon 1985, S. 54, 68). Doch nicht nur moralische Tatsachen über den Charakter von Personen könnten auf diese Weise erklärungsrelevant sein, sondern auch moralische Tatsachen, die Institutionen betreffen. Ein viel zitiertes Beispiel betrifft die im 18. und 19. Jahrhundert in Frankreich, Grossbritannien und Nordamerika allmählich heraufdämmernde Überzeugung, Sklaverei sei eine verwerfliche Institution. Eine Erklärung dafür, dass diese Überzeugung erst zu dieser Zeit und nur in diesen Gebieten entstand, sei, so Sturgeon, darin zu finden, dass die Sklaverei zu dieser Zeit in diesen Gebieten eine moralisch besonders verwerfliche Form angenommen habe (Sturgeon 1985, S. 64–65). Ein ähnliches Beispiel für die explanatorische Relevanz moralischer Tatsachen liefert der (in vielen Punkten dem Cornell-Realismus nahestehende) ethische Naturalist Peter Railton (2003b, S. 23): Die soziale Ungerechtigkeit eines Systems könne zu Spannungen und Unruhen führen, auch ohne dass jemand das System für unge-



recht hielte. Diese Spannungen und Unruhen wiederum könnten Anlass dazu geben, dass die Beteiligten die Überzeugung „Dieses soziale System ist ungerecht“ ausbildeten. Gegen diese Beispiele wurde zu Recht eingewandt, nicht-moralische Züge der betreffenden Situation bzw. des betreffenden Menschen böten nicht nur eine gleichwertige, sondern sogar eine bessere Erklärung für die Genese der zur Debatte stehenden Beobachtungen und Überzeugungen (so etwa Quinn 1993c, S. 121–122).

Eine zweite Strategie Sturgeons besteht darin, die explanatorische Relevanz moralischer Tatsachen unter Berufung auf ein kontrafaktisches Kriterium für ebensolche explanatorische Relevanz zu verteidigen: „[I]t is natural to think that if a particular assumption is completely irrelevant to the explanation of a certain fact, then the fact would have obtained, and we could have explained it just as well, even if the assumption had been false.“ (Sturgeon 1985, S. 65) Sturgeon entfernt sich damit von der in Harman 1977 erst andeutungsweise gemachten Forderung einer kausalen Beziehung, bzw. er interpretiert diese Kausalität mit Hilfe eines kontrafaktischen Konditionals. Das ins Positive gewendete Kriterium Sturgeons kann etwas formaler wie folgt formuliert werden: Eine Annahme über das Vorliegen einer Tatsache  $p$  besitzt eine explanatorische Relevanz für die Tatsache  $q$ , wenn aus der Falschheit der Annahme  $p$  folgen würde, dass die Tatsache  $q$  nicht besteht (oder es eine andere Erklärung für das Bestehen der Tatsache  $q$  gibt).<sup>27</sup> Mit Hilfe dieses Kriteriums und unter Annahme der Supervenienz moralischer Tatsachen über nicht-moralischen Tatsachen lässt sich nun, so Sturgeon, die explanatorische Relevanz moralischer Tatsachen gut nachweisen: Wäre Hitler kein verkommener Mensch gewesen, hätte er (so besagt es die Supervenienzthese) auch anders gehandelt. Insbesondere hätte er nicht die systematische Vernichtung von Millionen von Menschen angeordnet. In der Folge hätten wir auch ein anderes Urteil über seinen moralischen Charakter gebildet. Somit ist Hitlers Verkommenheit (Annahme über Tatsache  $p$ ) explanatorisch relevant für das Vorliegen unseres Urteils über ihn (Tatsache  $q$ ). Oder angewandt auf Harmans Beispiel der katzenquälenden Tunichtgute: Hätten die Tunichtgute nichts moralisch Verwerfliches getan, hätten sich auch die nicht-moralischen Charakteristika ihrer Handlung geändert. Insbesondere hätten sie keine Katze angezündet. In der Folge hätten wir auch ein anderes Urteil über ihr Verhalten gebildet, was zeigt, dass die Annahme der Verwerflichkeit des Verhaltens der Tunichtgute (Annahme über Tatsache  $p$ ) tatsächlich explanatorisch relevant ist für das Vorliegen unseres Urteils über die Verwerflichkeit ihres Verhaltens (Tatsache  $q$ ). Dies mag einem nun wie ein Taschenspielertrick erscheinen, und tatsächlich hat das Kriterium derart kontraintuitive Konsequenzen, dass es abgelehnt werden muss. Dies erhellt aus folgendem Argument: Angenommen, ich hätte vor mir einen Knopf, den ich drücken kann. Durch Betätigung dieses Knopfes wird eine sich in der Nähe befindliche Katze in Flammen aufgehen. Ein Beobachter sieht, dass ich eine Bewegung ausführe, auf die hin die Katze in Flammen aufgeht. Er formt unmittelbar das Urteil „Diese Handlung war falsch!“. Eine Anwendung des kontrafaktischen Relevanztests ergibt nun Folgendes: Hätte ich keine falsche Handlung ausgeführt, so hätte ich insbesondere auch den Knopf nicht gedrückt (dessen Betätigung ja diese verheerende Konsequenz hat). Also hätte der Beobachter auch nicht beobachtet, dass ich diesen Knopf drücke. Das heisst aber, dass die Falschheit meiner Handlung explanatorisch relevant für die Beobachtung „Dieser Mensch drückt diesen Knopf hier“ ist. Dies wiederum widerspricht dem, was man unter einer Erklärung versteht, in eklatanter Weise.<sup>28</sup> Das Argument zeigt, dass das von Sturgeon vorgeschlagene kontrafaktische Kriterium für explanatorische Relevanz nicht tauglich ist, genau diejenigen Fälle zu

<sup>27</sup>Das Kriterium hat einige Einschränkungen, wie Sturgeon selbst bemerkt. Da es sich aber ohnehin gleich als unzureichend erweisen wird, können diese kleineren Probleme übergangen werden.

<sup>28</sup>Das Argument folgt einem leicht anderen Argument in Quinn 1993c, S. 125, welches in seiner ursprünglichen Form nicht ganz funktioniert.

erfassen, in welchen tatsächlich explanatorische Relevanz besteht. Die ersten Antworten der ethischen Naturalisten, insbesondere der Cornell-Realisten, auf Harmans Argument müssen somit als ungenügend zurückgewiesen werden.

Die Argumente Sturgeons, obwohl letztlich ungenügend, sind interessant und aufschlussreich, doch mindestens so interessant wie die Argumente ist der Umstand, dass sie überhaupt dargebracht wurden. Immerhin könnten sich gerade ethische Naturalisten auf den folgenden Standpunkt stellen: Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften, und ethische Tatsachen sind natürliche Tatsachen. Was auch immer diese natürlichen Eigenschaften und Tatsachen sind, *qua* natürlich haben sie genau die explanatorische Wirksamkeit, die man natürlichen Eigenschaften und Tatsachen eben zuschreibt. Sind natürliche Tatsachen explanatorisch relevant für das Vorliegen entsprechender Beobachtungen und Überzeugungen (was Harman nicht bestreitet), so gibt es keinen Grund anzunehmen, dies sei für moralische Tatsachen anders. Harmans Argument, so könnte man mutmassen, stellt nur für nicht-naturalistische Formen des moralischen Realismus ein Problem dar. Wieso also haben sich gerade ethische Naturalisten so viel Mühe gegeben, Harmans Einwand zu entgegnen?

Eine einfache Antwort kann darauf verweisen, dass in den Achtzigerjahren des letzten Jahrhunderts, in denen Harmans Einwand von den Cornell-Realisten diskutiert wurde, nur selten nicht-naturalistische Formen des moralischen Realismus vertreten wurden. Insofern erstaunt es nicht, dass der Einwand damals meist von ethischen Naturalisten aufgegriffen wurde. (Spätere Vertreter eines nicht-naturalistischen moralischen Realismus berücksichtigen Harmans Argument denn auch durchaus, siehe z. B. Shafer-Landau 2003, Halbig 2007, Enoch 2011.) Dies beantwortet allerdings noch nicht die Frage, weshalb Harmans Einwand der explanatorischen Irrelevanz den ethischen Naturalismus nicht schlechterdings ungerührt lassen kann. Auch wenn dies in den einschlägigen Texten der Cornell-Realisten so nicht zur Sprache kommt, kann das durch Harmans Argument offengelegte Problem darin gesehen werden, dass der ethische Naturalismus nachgerade ein Opfer seines eigenen Erfolgs zu werden droht. Ethische Tatsachen, so die zuvor dem Naturalismus zugeschriebene Position, sind natürliche Tatsachen und haben somit in demselben Masse explanatorische Relevanz, wie sie von natürlichen Tatsachen aufgewiesen wird. Nun heisst dies aber, dass die ganze „Arbeit“ offenbar nur von den natürlichen Tatsachen geleistet wird. Dies wiederum würde bedeuten, dass auf die Annahme moralischer Tatsachen, die sich ja nun als völlig inert erwiesen haben, verzichtet werden kann. Um es kurz zu formulieren: Sobald das Projekt des ethischen Naturalismus glückt und ethische Tatsachen mit natürlichen Tatsachen identifiziert werden können, werden die ethischen Tatsachen überflüssig und sollten aus Gründen der ontologischen Sparsamkeit aus unserer Ontologie verbannt werden. Der ethische Naturalismus, wie er in dieser Arbeit diskutiert wird, versteht sich aber dezidiert als ein Projekt zur Verteidigung moralischer Tatsachen, nicht zu deren Elimination. Die intensive Auseinandersetzung vor allem der Cornell-Realisten mit Harmans Argument muss daher in erster Linie als Bestrebung betrachtet werden, den moralischen *Realismus* zu verteidigen. Die in dieser Arbeit wiederholt geäußerte These, dem ethischen Naturalismus sei mehr daran gelegen, eine plausible Form des Realismus zu entwickeln, als daran, ein allgemeines naturalistisches Programm auf die Ethik anzuwenden, wird indirekt durch die Geschichte der Diskussion von Harmans Argument bestätigt. Welche Möglichkeiten der ethische Naturalismus hat, trotz seiner These „Moralische Tatsachen sind natürliche Tatsachen“ die moralischen Tatsachen als unverzichtbar auszuweisen, wird im Folgenden (3.2.5 und 3.2.6) zu diskutieren sein. Zuvor wird jedoch Harmans Argument in der vorliegenden Form als ungenügend ausgewiesen und durch zwei drängendere Herausforderungen ersetzt, die als die eigentlichen Herausforderungen des Irrelevanz-Arguments gelten dürfen.

### 3.2.3 Auf dem Weg zur eigentlichen Irrelevanz-Herausforderung

In der Darstellung von Harmans Argument aus 3.2.1 war davon die Rede, moralische Tatsachen müssten, um anerkannt zu werden, für das Vorliegen der sie betreffenden Überzeugungen explanatorisch relevant sein. Was ist nun aber damit gemeint? Sturgeons kontrafaktisches Kriterium für explanatorische Relevanz wurde bereits als zu schwach zurückgewiesen. Am anderen Ende der Skala steht die von Harman zumindest angedeutete Forderung, es müsse sich bei der Relation zwischen der moralischen Tatsache und der moralischen Überzeugung über das Bestehen dieser Tatsache um ein Kausalverhältnis handeln. „[T]his sort of explanation does not make clear how the actual *wrongness* of [the] act plays a role in generating [the] belief.“ (Harman 1986, S. 62, Hervorhebung im Original) Ein kausales Kriterium der Form „Nur diejenigen Tatsachen sind für unsere Überzeugungen explanatorisch relevant, die kausal zur Entstehung dieser Überzeugungen beitragen“ ist allerdings zu stark: Sogar empirische Verallgemeinerungen wie die Tatsache, dass alle Smaragde grün sind, und physikalische Gesetze genügen diesem Kriterium nicht: Die Tatsache, dass alle Smaragde grün sind, *bewirkt* weder, dass irgendein Smaragd grün ist, noch trägt sie kausal zur Entstehung der Überzeugung „Alle Smaragde sind grün“ bei (vgl. Sayre-McCord 1988b, S. 266). Das Kriterium dafür, wann eine Tatsache explanatorisch relevant für das Bestehen der Überzeugung über die Tatsache ist, muss zwischen den beiden genannten Extrempositionen liegen. Sayre-McCord schlägt folgendes Kriterium der explanatorischen Wirksamkeit bzw. Unwirksamkeit (wie er es nennt) von Annahmen vor: „[A] particular assumption is explanatorily impotent with respect to a certain fact if the fact would have obtained and we could have explained it just as well *even if the assumption had not been invoked in the explanation* (as opposed to: *even if the assumption had been false*).“ (Sayre-McCord 1988b, S. 272, Hervorhebung im Original) Dieses Kriterium für explanatorische Wirksamkeit vermag den Geist des ursprünglichen Einwandes von Harman besser wiederzugeben als Sturgeons zu schwaches kontrafaktisches Kriterium, aber auch besser als Harmans soeben besprochene Forderung nach einem kausalen Zusammenhang zwischen Tatsache und Überzeugung. Es geht darum zu entscheiden, ob alle Erklärungen von Beobachtungen und Urteilen genauso gut oder besser gemacht werden können, wenn in der Erklärung auf die Beiziehung moralischer Tatsachen verzichtet wird.

Auf die Frage, was eine Erklärung zu einer guten Erklärung macht, soll an dieser Stelle noch nicht eingegangen werden (siehe dazu 3.2.5). Vorerst soll gezeigt werden, dass Harmans Argument auch in dieser Form immer noch ungenügend ist. Einerseits nämlich, so ein „partners in crime“-Argument, gibt es viele wenn nicht physikalische, so doch zum Beispiel wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Tatsachen, die dem explanatorischen Kriterium auch nicht genügen: Meine Überzeugung, vor mir befände sich eine Note mit dem Wert von 10 Schweizer Franken, kann erklärt werden durch meine visuellen und taktilen Eindrücke bezüglich des vor mir liegenden Gegenstandes (rechteckig, gelb, papierartig etc.) und durch meine Erziehung in lebenspraktisch-wirtschaftlicher Hinsicht und die aus dieser Erziehung hervorgegangene Sensibilität für Geldangelegenheiten. Die Erklärung muss also keinen Bezug zur (wirtschaftlich komplexen) Tatsache nehmen, dass sich vor mir eine Note mit dem Wert von 10 Schweizer Franken befindet. Die wirtschaftlich komplexe Tatsache, dass sich vor mir eine Note mit dem Wert von 10 Schweizer Franken befindet, *rechtfertigt* selbstredend den Inhalt meines Urteils „Hier liegt eine 10-Franken-Note“, aber parallel dazu rechtfertigt ja auch die Tatsache, dass die Handlung der Tunichtgute falsch ist, den Inhalt meines Urteils „Sie tun etwas Falsches“. Dass wir zur Erklärung meiner Überzeugung, vor mir befände sich eine 10-Franken-Note, nicht auf die Tatsache, dass sich vor mir eine Note mit dem Wert von 10 Schweizer Fran-

ken befindet, Bezug nehmen müssen, sollte nun aber nicht zum Anlass genommen werden, die entsprechende Tatsache aus unserer Ontologie zu verbannen. Vielmehr sollte die Forderung, es dürften nur Tatsachen anerkannt werden, die explanatorisch relevant für das Vorliegen unserer sie betreffenden Überzeugungen sind, aufgegeben werden. Dies wird auch durch die folgende Überlegung gestützt (vgl. Wright 1992, S. 190): Die derzeitig vorliegende physikalische Theorie ist, so gut sie auch sein mag, anfechtbar; sie könnte immer noch falsch sein. Nun scheint aber der Umstand, ob die bestehende physikalische Theorie wahr ist oder nicht, nichts in der Erklärung für die Überzeugung der Physikerinnen hinsichtlich der Theorie auszutragen. Die beste Erklärung dafür, weshalb die Physikerinnen diese Theorie für wahr halten, sollte nicht davon abhängen, ob sich die Theorie in Zukunft als falsch erweisen wird. Relevant für die Erklärung einer solchen Überzeugung sind vielmehr die wissenschaftliche Tradition, in der sich die Physikerin befindet, Beobachtungen, die sie macht, bestimmte psychologische Gesetze etc. Das hiesse aber, dass unser Kriterium für die Anerkennung der Existenz von Tatsachen dazu führen müsste, physikalische Tatsachen aus unserer Ontologie zu verbannen, da diese nicht Teil einer besten Erklärung für unsere physikalischen Überzeugungen sind.

Diese Überlegungen deuten alle darauf hin, dass sich Harman in seinem Einwand auf das falsche Relat in der Erklärungs-Relation festgelegt hat. Es sind nicht (in erster Linie) Überzeugungen, die durch die Annahme von Tatsachen erklärt werden sollen: „Rather than ask: what is the best explanation of subjects’ holding the relevant beliefs?—does it need to advert to the states of affairs conferring truth on them?—we should be asking: *what in general can the citation of such states of affairs help to explain?*“ (Wright 1992, S. 191–192, Hervorhebung im Original) Wright führt in diesem Zusammenhang den Begriff der *Weite der kosmologischen Rolle* des Gegenstands eines Diskurses ein. Der Gegenstand eines Diskurses hat eine weite kosmologische Rolle, wenn sich die vom betreffenden Diskurs angenommenen Tatsachen dafür eignen, (auch ausserhalb des Diskurses liegende)<sup>29</sup> andere Dinge als unsere Überzeugungen hinsichtlich dieser Tatsachen zu erklären und wenn diese Erklärungen nicht über unsere Überzeugungen betreffend diese Tatsachen vermittelt sind. Die erste eigentliche Irrelevanz-Herausforderung, die Harmans Argument liefert, sollte also so lauten: Welche nicht-moralischen Sachverhalte werden durch die Anrufung moralischer Tatsachen erklärt, ohne dass die Erklärung auf moralische Überzeugungen Rekurs nimmt? Auf diese Frage wird in 3.2.5 eingegangen.

Zuvor wird in 3.2.4 in einem Exkurs ein Argument gegen den moralischen Realismus besprochen, dessen Ursprünge ebenfalls in Harmans Ausführungen gesehen werden können.<sup>30</sup> In seiner Begründung dafür, dass moralische Tatsachen nicht in unseren besten Erklärungen für unsere moralischen Beobachtungen und Überzeugungen vorkommen, nennt Harman als alternative (und, wie er findet, bessere) Erklärungsmöglichkeiten die moralischen Prinzipien, die sich in unseren moralischen Urteilen widerspiegeln und letztlich auf unserer moralischen Sensibilität basieren (Harman 1977, S. 7). Vermag nun der Verweis auf unsere moralische Sensibilität unsere moralischen Überzeugungen und Beobachtungen besser zu erklären, als dies die Berufung auf moralische Tatsachen kann, dann müssen moralische Tatsachen redundant sein, weshalb auf deren Aufnahme in unsere Ontologie verzichtet werden sollte. Das vom folgenden Abschnitt diskutierte genealogische Argument ersetzt die von Harman genannte moralische Sensibilität durch evolutionäre Prozesse. Wenn –

<sup>29</sup>Die in Klammern stehende Bedingung wird in Wright 1992, S. 196, von wo die Begriffsbestimmung übernommen ist, nicht explizit genannt, doch machen Wrights Beispiele und Ausführungen deutlich, dass die weite kosmologische Rolle des Gegenstands eines Diskurses *D* massgeblich durch die Fähigkeit der in *D* angenommenen Tatsachen bestimmt ist, auch andere Tatsachen als solche, die von *D* angenommen werden, zu erklären.

<sup>30</sup>Der Zusammenhang wird hergestellt und plausibel begründet in der Aufsatzsammlung „Explanation in Ethics and Mathematics“ (Leibowitz/Sinclair 2016).

so der Einwand – unsere moralischen Überzeugungen und Haltungen durch evolutionäre Prozesse erklärt werden können, wo bleibt dann noch der Platz für moralische Tatsachen?

### 3.2.4 Exkurs: Das genealogische Argument

Das hier vorgestellte genealogische Argument von Sharon Street (Street 2006) ist nur eines in einer Reihe von so genannten *evolutionary debunking arguments* (Richard Joyce liefert etwa genealogische Argumente, die – anders als Streets Argument – auf einen revolutionären Fiktionalismus hinarbeiten, siehe Joyce 2001, Kapitel 6, oder Joyce 2016). Abgesehen von der bereits erwähnten strukturellen Ähnlichkeit mit Harmans Irrelevanz-Einwand können Mackies Ausführungen zum Zustandekommen des „moralischen Irrtums“ in Mackie 1990, S. 42–46, als jüngere Einflussquelle dieser genealogischen Argumente genannt werden. Die zugrunde liegende Idee ist indes viel älter und besteht schlicht darin, durch Aufzeigen der Genese einer Überzeugung deren Geltung infrage zu stellen. So lautet denn auch die Grundprämisse von Streets Argument, dass Prozesse der natürlichen Selektion den Inhalt unserer evaluativen Überzeugungen stark beeinflusst hätten (Prämisse zur Genese unserer evaluativen Überzeugungen). Die Überzeugung „Dass etwas meinen Nachkommen gut tut, ist ein Grund, es zu tun“ sei etwa auf offensichtliche Weise durch selektive Mechanismen gefördert worden, insofern Menschen, welche die gegenteilige Überzeugung vertreten hätten, sich als weniger erfolgreich in der Pflege ihres Nachwuchses erwiesen hätten (Street 2006, S. 113–117). Nun stellt die Ausbildung der Sprache, ganz zu schweigen von der Sprache der Moral, freilich ein spätes Stadium in der Menschheitsgeschichte dar. Evolutionäre Prozesse hätten aber, so Street, schon zuvor zumindest Einfluss auf die Herausbildung „basaler evaluativer Tendenzen“ (unreflektierter, nichtsprachlicher Tendenzen, etwas als „angebracht“ zu erleben) gehabt, diese wiederum hätten sich auf die Herausbildung moralischer Überzeugungen ausgewirkt (Street 2006, S. 119–120).

Das „darwinsche Dilemma“ für den moralischen Realisten<sup>31</sup> besteht nun darin, zu erklären, welche Beziehung zwischen den selektiven Kräften, die zur Herausbildung unserer moralischen Überzeugungen beigetragen haben, einerseits und den moralischen Tatsachen<sup>32</sup>, die ein moralischer Realismus annimmt, andererseits besteht. Der moralische Realismus kann entweder eine solche Beziehung leugnen oder sie bejahen. Beides führt jedoch, so das Argument, zu Problemen, welche die Plausibilität des moralischen Realismus infrage stellen.

Wird eine Beziehung geleugnet, hiesse dies, dass die moralischen Überzeugungen, zu deren Herausbildung die evolutionären Prozesse massgeblich beigetragen haben, vielleicht fernab der moralischen Wahrheit liegen. Oder vorsichtiger ausgedrückt: Es wäre purer Zufall, dass unsere moralischen Überzeugungen tatsächlich zu den moralischen Tatsachen passen. Dies kann aber nicht die Art und Weise sein, wie ein moralischer Realist das Verhältnis zwischen moralischen Tatsachen und moralischen Überzeugungen bestimmen möchte. Es wäre für den moralischen Realisten ein höchst unwillkommenes Resultat, wenn er zugestehen müsste, es gebe zwar moralische Tatsachen, wir zielten aber möglicherweise in den meisten Fällen in dem, was wir über die Moral denken, an diesen Tatsachen vorbei und träfen sie (wenn überhaupt) aus reinem Zufall. Der moralische Realist wird sich demnach eher für

<sup>31</sup> Anders als etwa Joyce führt Street das genealogische Argument nicht zur Untermauerung eines revolutionären Fiktionalismus an, sondern sie will damit eine konstruktivistische Moraltheorie plausibilisieren. Moralische Überzeugungen können demnach wahr sein (und viele sind auch tatsächlich wahr), aber der Wahrheitswert moralischer Überzeugungen ist nicht unabhängig von den Einstellungen, die wir dem Inhalt der Überzeugungen gegenüber einnehmen.

<sup>32</sup> Im Interesse der nahtloseren Integration des Arguments in die bisherige Diskussion wird im Folgenden wie üblich von moralischen Tatsachen die Rede sein. Street spricht stattdessen von „moralischen Wahrheiten“.

die zweite Option, die Annahme einer Beziehung zwischen moralischen Tatsachen und den evolutionären Mechanismen, welche zur Herausbildung moralischer Überzeugungen beitragen, aussprechen. Es sei eben evolutionär vorteilhaft, so könnte der moralische Realist argumentieren, moralische Wahrheiten zu erkennen. Genauer: Es ist evolutionär vorteilhaft, die Tatsache anzuerkennen, dass ein Sturz von einer hohen Klippe tödlich ist, und dies kann denn auch dafür verantwortlich gemacht werden, dass Menschen die Überzeugung entwickelt haben, ein Sturz von einer hohen Klippe sei tödlich. Die evolutionären Mechanismen helfen gleichsam dabei, den Tatsachen auf die Spur zu kommen (Street spricht von *tracking*, siehe Street 2006, S. 125). Auf ähnliche Weise sei es nun, so die dem moralischen Realisten mögliche Antwort, evolutionär sinnvoll, von einer moralischen Wahrheit überzeugt zu sein; die evolutionären Mechanismen tragen dazu bei, dass man den moralischen Wahrheiten auf die Spur kommt. Wie im Falle der Tödlichkeit des Sturzes von der Klippe werde auch im Bereich der Moral das Vorhandensein unserer moralischen Überzeugungen durch das Bestehen moralischer Tatsachen erklärt. (Hier zeigt sich wieder die Nähe zu den Überlegungen Harmans.) Street wendet dagegen ein, es gebe eine wesentlich glaubhaftere Erklärung dafür, wie und weshalb moralische Überzeugungen in der Menschheitsgeschichte ausgebildet wurden, nämlich die bereits zuvor erwähnte. Im Vergleich: Der moralische Realist wird die verbreitete Überzeugung, es sei gut, sich um seine eigenen Kinder zu kümmern, dadurch erklären, dass es sich hierbei um eine moralische Tatsache handelt und es sich als evolutionär vorteilhaft erwiesen hat, moralische Tatsachen zu erfassen. Die – so Street – einfachere und überzeugendere Erklärung besagt hingegen, es habe sich als evolutionär vorteilhaft erwiesen, dass Eltern sich um ihre Kinder kümmern, da dies dem Fortbestand der Spezies zugutekomme. So habe sich im Laufe der Zeit ein vorerst unreflektiertes, nichtsprachliches Gefühl der Angemessenheit der Sorge um den eigenen Nachwuchs entwickelt und schliesslich die Überzeugung, es sei gut, sich um seinen Nachwuchs zu kümmern.

Nun vermag allerdings ein ethischer *Naturalismus* den Zusammenhang zwischen moralischen Tatsachen und den evolutionären Mechanismen, welche zur Herausbildung unserer moralischen Überzeugungen beitragen, auf überzeugende Weise zu erklären (*pace* Street, die auch einen Erklärungsnotstand für den ethischen Naturalismus aufzuzeigen glaubt, vgl. Street 2006, S. 135–141). Ethische Tatsachen sind nach Ansicht der ethischen Naturalistin natürliche Tatsachen, die – so eine plausible Zusatzannahme der ethischen Naturalistin – eine spezielle Relevanz für das Wohlergehen des Einzelnen und/oder der Gruppe, in der er sich bewegt, haben. Die nicht-moralische Tatsache, dass Säbelzahn tiger gefährlich sind, die unter anderem in der Tatsache realisiert ist, dass Menschen von Säbelzahn tignern getötet werden, führte zur Herausbildung einer vorerst unreflektierten Vorsicht gegenüber Säbelzahn tignern und schliesslich zur Herausbildung der Überzeugung, Säbelzahn tiger seien gefährlich. Die moralische Tatsache, dass Ehrlichkeit gut ist, die unter anderem in der Tatsache realisiert ist, dass ein kooperatives Unterfangen, bei dem man sich auf Willensbekundungen seines Gegenübers verlassen muss, gelingt, führte zur Herausbildung einer vorerst unreflektierten Tendenz, sich gegenseitig zu vertrauen und dieses Vertrauen nicht zu missbrauchen, und schliesslich zur Herausbildung der Überzeugung, Ehrlichkeit sei gut. Da ethische Tatsachen nichts anderes sind als natürliche Tatsachen (oder durch natürliche Tatsachen realisiert werden, siehe 2.8.7), ist es keineswegs unverständlich, wie eine ethische Tatsache mit dafür verantwortlich sein kann, dass eine sie betreffende Überzeugung ausgebildet wird. Die Kritik Streets an der evolutionären Bedeutung irreduzibler moralischer Tatsachen – „A creature obviously can’t run into such truths or fall over them or be eaten by them.“ (Street 2006, S. 130) – greift in diesem Fall nicht mehr. Zumindest in skizzenhafter Form ist dies eine plausible naturalistische Entgegnung auf Streets Argument, die zudem sämtlichen in dieser Arbeit diskutierten Arten des

ethischen Naturalismus, insbesondere auch dem Cornell-Realismus und dem neo-aristotelischen Naturalismus, offensteht.

Vertreter von genealogischen Argumenten können angesichts solcher Erklärungen gewiss immer noch behaupten, die Herausbildung moralischer Überzeugungen könne genauso gut ohne Annahme moralischer Tatsachen erklärt werden. Solange sie allerdings anerkennen, dass ethische Naturalistinnen ein plausibles Bild der Relation zwischen moralischen Tatsachen und den evolutionären Prozessen, die zur Herausbildung moralischer Überzeugungen geführt haben, zeichnen können, reicht dies zur Verteidigung des ethischen Naturalismus. Es ging in der Diskussion des genealogischen Einwands ja nur darum, ein Argument gegen die Aufnahme moralischer Tatsachen in unsere Ontologie abzuwenden, nicht darum, positive Argumente für die Annahme moralischer Tatsachen anzubringen. Abschliessend kann das Fazit gezogen werden, dass besonders naturalistische Formen des ethischen Realismus gute Aussichten haben, auf die an Harman anschliessenden genealogischen Argumente befriedigende Antworten liefern zu können.<sup>33</sup>

### 3.2.5 Moralische Tatsachen liefern „Programmerklärungen“

Abschnitt 3.2.3 hat sich dafür ausgesprochen, die eigentliche Irrelevanz-Herausforderung nicht darin zu sehen, dass moralische Tatsachen unsere sie betreffenden Überzeugungen erklären müssten. Vielmehr solle geprüft werden, inwiefern moralische Tatsachen eine „weite kosmologische Rolle“ (Wright) haben, also Dinge zu erklären helfen, die auch ausserhalb des moralischen Diskurses liegen, wobei die Erklärung nicht über die Überzeugung, dass die moralische Tatsache besteht, vermittelt sein soll. Damit entspricht die weite kosmologische Rolle des Gegenstands eines Diskurses in etwa dem Kriterium der Kompatibilität (*consilience*), das Leiter an eine gute Erklärung stellt. Als weiteres Kriterium nennt dieser die Einfachheit (*simplicity*): Wenn zwei Erklärungen gleich viel zu erklären vermögen (sich also hinsichtlich der *consilience* nicht unterscheiden), hat diejenige Erklärung als besser zu gelten, die weniger Annahmen macht.<sup>34</sup> Die beiden Kriterien betreffen unterschiedliche Seiten der Erklärungsrelation: Das Kriterium der Einfachheit ist ein Kriterium hinsichtlich des Erklärenden (mit wie wenigen Annahmen kommt die Erklärung aus?), das Kriterium der Kompatibilität ist ein Kriterium hinsichtlich des Erklärten (wie viel wird erklärt?).

Das Kriterium der Einfachheit kann als dem Kriterium der Kompatibilität nachgeordnet verstanden werden. Zur Veranschaulichung betrachte man die suboptimale Erklärung, psychotische Störungen seien durch den Einfluss böser Geister verursacht. Diese durchaus einfache Erklärung hat gegenüber einer Erklärung, die neurophysiologische Faktoren (falsche Dosierung von Botenstoffen) und psychische Faktoren anführt, den Nachteil, dass sie nur gerade das Phänomen der psychotischen Störungen zu erklären vermag, wohingegen der Rekurs auf Botenstoffe im Gehirn

<sup>33</sup>Damit soll nicht gesagt sein, nicht-naturalistische moralische Realisten hätten dem genealogischen Argument nichts entgegnet. David Enoch (2011, S. 167–175) etwa schlägt vor, im Sinne einer prästabilierten Harmonie von einer gemeinsamen Ursache für einerseits die moralische Tatsache, andererseits die moralische Überzeugung auszugehen. Damit vermeidet er es zwar, eine kausale Beziehung zwischen moralischer Tatsache und moralischer Überzeugung behaupten zu müssen, doch ist ungewiss, wie gross der Gewinn ist, da nun eine (kausale?) Beziehung zwischen der gemeinsamen Ursache (für Enoch der Tatsache, dass Überleben gut ist) und der einzelnen moralischen Überzeugung behauptet werden muss.

<sup>34</sup>Vgl. für die Kriterien Leiter 2001, S. 81. Der Term *consilience* ist dafür, was er besagen soll, eher unglücklich gewählt, weshalb an geeigneten Stellen auf Wrights Begriff der „weiten kosmologischen Rolle“ ausgewichen werden soll. Da es *Erklärungen* sind, die kompatibel (oder eben nicht) sind, hingegen *Gegenstände eines Diskurses*, die weite (oder enge) kosmologische Rolle haben, kann allerdings nicht ganz auf den Begriff der Kompatibilität verzichtet werden.

auch für die Erklärung beispielsweise des Lernverhaltens des Menschen hilfreich sein kann.<sup>35</sup>

Wright (1992, S. 197) nennt als Beispiel einer Tatsache mit weiter kosmologischer Rolle die Nassheit eines Steins. Diese habe kognitive Auswirkungen (ich nehme den Stein als nass wahr), präkognitive Auswirkungen (ein Kleinkind betrachtet seine Hände nach dem Berühren des Steins mit Verwunderung), Auswirkungen auf uns als körperliche Objekte (wir rutschen auf dem Stein aus) und Auswirkungen auf nicht-menschliche Organismen (auf dem Stein wachsen Flechten). Nun schneiden moralische Tatsachen nicht besonders gut ab, was ihre Auswirkungen auf nicht-menschliche Organismen und auf uns als körperliche Objekte betrifft.<sup>36</sup> Aber auch viele weitere Tatsachen hätten in diesem Sinn keine besonders weite kosmologische Rolle. Die Tatsache, dass dies ein Geldschein mit dem Wert von 10 Schweizer Franken ist, hat keine Auswirkungen auf nicht-menschliche Organismen und auf uns als körperliche Objekte. Nun gibt es aber keinen Grund, weshalb man die Weite der kosmologischen Rolle genau anhand der vier oben genannten Dimensionen messen sollte (und Wright nennt auch keinen solchen). Die Anforderung der weiten kosmologischen Rolle sollte vielmehr so verstanden werden, dass sie „nur“ besagt, moralische Tatsachen sollten diskursfremde Dinge ohne Vermittlung der Überzeugung, dass die Tatsache besteht, erklären. Diese Anforderung wird von moralischen Tatsachen erfüllt, können diese doch Bestandteile von so genannten *Programmerklärungen* sein, mit allen Vorteilen, welche diese Erklärungen aufweisen (der explizite Hinweis auf Programmerklärungen findet sich in Miller 2013, S. 154–159, für einige gute Beispiele kann auf Sayre-McCord 1988b, S. 275–276, verwiesen werden).

Der Begriff der Programmerklärung (*program explanation*) wurde von Frank Jackson und Philip Pettit eingeführt (Jackson/Pettit 1990), und er lässt sich gut an folgendem, auf Hilary Putnam (1975c, S. 295–297) zurückgehenden Beispiel illustrieren: Ein Stöpsel mit quadratischem Grundriss passt nicht durch ein Loch, dessen Durchmesser gleich viel misst wie eine Quadratseite. Wieso? Da das Phänomen einen materiellen Gegenstand betrifft, darf man auf eine physikalische Erklärung hoffen, und die Physik enttäuscht diese Hoffnung denn auch nicht: Der Stöpsel ist ein Gitter von Atomen (das noch genauer beschrieben werden muss), ebenso der Gegenstand, in den das Loch eingelassen ist. Aufgrund der Beschreibung der beiden Atomgitter wird man dann die möglichen Bewegungsbahnen des Atomgitters, welches den Stöpsel bildet, berechnen. Dabei wird sich zeigen, dass keine dieser Bahnen durch die räumliche Region, die vom Loch gebildet wird, führt. Es ist indes noch eine andere Antwort möglich: Beim Stöpsel und beim Gegenstand, in den das Loch eingelassen ist, handelt es sich um zwei feste Gegenstände, und die Form des

<sup>35</sup>Verfechterinnen der Geister-Erklärung mögen einwenden, böse Geister könnten auch für das Lernverhalten verantwortlich gemacht werden: Manuel war an der Prüfung unkonzentriert, weil ein böser Geist ihn gestört hat. Unter Berufung auf böse Geister, so liesse sich sagen, kann alles erklärt werden, was auch unter Berufung auf gehirnphysiologische und psychische Faktoren erklärt werden kann. Macht dies die Geister-Erklärung nun nicht zur besseren, da einfacheren Erklärung? Die neurophysiologisch-psychologische Erklärung – so eine mögliche Antwort auf diesen Einwand – kann indes die beiden verschiedenen Phänomene (Krankheit und Lernverhalten) womöglich mit exakt demselben Faktor (z. B. einer falschen Dosierung von Botenstoffen) erklären, während die Geister-Erklärung dem bösen Geist zwei verschiedene Tätigkeiten zuschreiben muss (er verursacht die Krankheit und stört die Konzentration). Die Geister-Erklärung ist nur vordergründig einfach, indem sie einen einzigen Faktor (Geister) anerkennt, aber da diesem Faktor in den unterschiedlichen Situationen ein je unterschiedliches Wirken zugestanden wird, erweist sich die neurophysiologisch-psychologische Erklärung als die bessere. Zudem (um den Ausführungen dieses Abschnitts bereits etwas vorzugreifen) scheitert die Geister-Erklärung völlig darin, Prognosen über zukünftige Ereignisse zu machen.

<sup>36</sup>Dies gilt auch dann, wenn mit dem ethischen Naturalismus angenommen wird, moralische Tatsachen seien natürliche Tatsachen oder würden in natürlichen Tatsachen realisiert. Wie in 3.2.2 gezeigt, muss gerade der ethische Naturalist die Irrelevanz-Herausforderung als die Herausforderung verstehen, er solle zeigen, dass moralische Tatsachen *qua* moralische Tatsache einen eigenständigen Erklärungswert haben.



Stöpsels verhindert, dass er durch das Loch passt, da die Diagonale des Quadrats (um den Faktor  $\sqrt{2}$ ) grösser ist als der Durchmesser des kreisförmigen Lochs. Ähnliche Erklärungspaare finden sich in den folgenden Beispielen, wobei jeweils die in Klammern gesetzte Erklärung der zuvor gelieferten Erklärung mittels der atomaren Struktur des Stöpsels entspricht (Jackson/Pettit 1990, S. 109–110, 112, Beispiele leicht abgeändert):

- Die Zerbrechlichkeit eines Glases erklärt die Tatsache, dass das Glas bei bestimmtem Bodenkontakt zerbricht. (Dieselbe Erklärung wird aber auch durch die molekulare Struktur von Glas und Boden, die kinetische Energie, mit der das Glas auf den Boden trifft, etc. geliefert.)
- Die Temperatur des kochenden Wassers erklärt die Tatsache, dass der geschlossene Glasbehälter, in welchem sich das Wasser befindet, zerbricht. (Dieselbe Erklärung wird aber auch durch den Impuls einer Gruppe von Molekülen geliefert.)
- Dass einige Teile lose sind, erklärt ein Geräusch, das eine bestimmte Maschine von sich gibt. (Dieselbe Erklärung wird aber auch durch „Die Teile *a* und *b* sind lose“ geliefert.)

Die in Klammern stehenden Erklärungen mögen diejenigen Erklärungen sein, die von Physikerinnen bevorzugt werden, vor allem weil sie kausale Zusammenhänge benennen. Doch auch die jeweils zu Beginn stehenden Erklärungen haben ihre Vorteile, wie sich gleich zeigen wird. Diese Erklärungen können als „Programmerkklärungen“ bezeichnet werden, in Anlehnung an den Begriff des Computerprogramms. Denn wie ein Computerprogramm sicherstellt, dass bei seiner Ausführung gewisse mechanische Prozesse ablaufen, stellt die Realisierung der „höherstufigen“ Eigenschaften (Zerbrechlichkeit, Temperatur, Form) sicher, dass gewisse Prozesse auf niedriger Stufe ablaufen. Stellt „Einige Teile sind lose“ eine richtige Erklärung dar, so garantiert diese Erklärung, dass der Teil *x* oder der Teil *y* oder ... lose ist. Wird als Erklärung für das Scheitern des Versuchs, den Stöpsel in das Loch zu stopfen, dessen Form angegeben, so wird durch diese Erklärung sichergestellt, dass es keine mögliche Bewegungsbahn des Atomgitters, welches den Stöpsel bildet, gibt, die durch die Region führt, welche vom Atomgitter umfasst wird, welches den Gegenstand, in den das Loch eingelassen ist, bildet. Diese Programmerkklärungen weisen gegenüber den „Prozesserklärungen“ (wie man die in den Beispielen in Klammern stehenden Erklärungen nennen kann) derart offensichtliche Vorteile auf, dass sie in einigen Fällen durchaus als die besseren Erklärungen gelten dürfen. Zum einen sind sie kürzer und eleganter (was auch als Merkmal einer guten Erklärung gelten darf – das Ende dieses Abschnitts 3.2.5 kommt kurz darauf zurück). Vor allem aber vermögen die Programmerkklärungen noch andere Phänomene zu erklären als Prozesserklärungen. Die Programmerkklärung in Putnams Stöpselbeispiel erklärt, weshalb nicht nur ein Metallstöpsel mit dieser Form, sondern auch ein Plastikstöpsel mit derselben Form nicht in das Loch passt. Es ist besonders diese letzte Eigenschaft der Programmerkklärungen, welche diese als vorteilhaft auszeichnet: Prozesserklärungen sagen etwas darüber aus, was tatsächlich passiert ist. Programmerkklärungen hingegen sagen auch etwas darüber aus, was in Welten, die der unseren hinreichend ähnlich sind, passiert (nämlich dass es dort eine Prozesserklärung für dieselbe Tatsache geben muss). Programmerkklärungen geben also nicht nur Aufschluss über die tatsächliche Situation, sondern auch über kontrafaktische Situationen.<sup>37</sup>

<sup>37</sup>An dieser Stelle kann daran erinnert werden, dass Funkhouser für den Fall von multipler Realisierbarkeit von **F**-Entitäten durch **G**-Entitäten eine *explanatorische Autonomie* von **F**-Entitäten gegenüber **G**-Entitäten postuliert, siehe S. 45 dieser Arbeit.

Es ist kein Zufall, dass das eingangs erwähnte Stöpselbeispiel von Putnam (genauer: von „Putnam in seiner funktionalistischen Phase“) stammt. Denn besonders wenn die Grundthese des ethischen Naturalismus als eine These über Konstitution oder multiple Realisierbarkeit moralischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften verstanden wird (siehe 2.8.7), kann ein ethischer Naturalismus moralische Tatsachen auf überzeugende Weise als Explanantia in Programmklärungen ausweisen:

Mother Teresa's goodness won her a Nobel Prize; Solidarity [i. e. die Gewerkschaft, T. H.] is popular because of Poland's oppressive political institutions; millions died in Russia as a result of Stalin's inhumanity; people are starving unnecessarily because of the selfishness of others; unrest in Soweto is a response to the injustice of apartheid.  
(Sayre-McCord 1988b, S. 275)

In all diesen Beispielen kann man sich mit einem gewissen Recht darüber beklagen, die Erklärung sei zu allgemein (vgl. Leiter 2001, S. 94, Fn. 53, in Auseinandersetzung mit Sturgeons Beispielen). Möglicherweise wüsste man gerne, welche Züge und Handlungen Stalins für den Tod von Millionen von Menschen verantwortlich gewesen sind. Diese Information wird durch die „höherstufige“ moralische Erklärung nicht geliefert, unter Umständen weil die Information gar nicht verfügbar ist (auf diesen Aspekt der moralischen Erklärungen wird unten nochmals eingegangen). Umgekehrt aber gibt die moralische Erklärung eine Information, die durch die Erklärung mittels konkreter Ursachen nicht geliefert wird, nämlich die modale Information, dass in hinreichend ähnlichen Konstellationen (in welchen sich die Unmenschlichkeit Stalins leicht anders manifestiert hätte) auch Millionen von Menschen den Tod gefunden hätten. Moralische Erklärungen – so Sayre-McCord (1988b, S. 276) – ermöglichen es, Regularitäten festzustellen und zu benennen, die zu bestimmten Effekten führen (was an einem Menschen/einer Institution ist es, das zu diesen Wirkungen führt?).

Erklärungen, die sich auf moralische Tatsachen berufen, haben also einerseits den Vorteil, dass sie auch auf kontrafaktische Situationen Anwendung finden, die der aktuellen hinreichend ähnlich sind. Die Erklärung „Die Revolution wurde durch die Ungerechtigkeit des politischen Systems verursacht“ kann etwa fortgesetzt werden durch „Der gewaltsame Polizeieinsatz gegen eine friedliche Kundgebung hat den Ausschlag für die Aufstände gegeben, doch wäre dies nicht geschehen, hätte es bestimmt bald einen anderen Anlass gegeben, der Aufstände provoziert hätte.“ Mit der Erklärung der Revolution durch die Ungerechtigkeit des politischen Systems wird zum Ausdruck gebracht, dass die Revolution „in der Luft lag“. Sie ist kein zufälliges Ereignis, das nicht stattgefunden hätte, wäre an diesem schicksalsträchtigen Tag keine friedliche Kundgebung abgehalten worden. Einen weiteren, diesmal praktischen, Vorteil von solchen moralischen Erklärungen erkennt man, wenn man zum Vergleich die Erklärung „Der Schmerz treibt ihm die Tränen in die Augen“ betrachtet. Der psychophysische Funktionalist kann diese Erklärung nämlich auch dann geben, wenn er (noch) nicht weiss, welcher physiologische Prozess im Körper des Betroffenen in den Tränen resultiert. „Die Revolution wurde durch die Ungerechtigkeit des politischen Systems verursacht“ kann auch in dieser Weise verstanden werden: „Über die genauen Ursachen der Revolution besteht (noch) Unklarheit. Es mag die Schliessung der Zeitungsredaktion oder der gewaltsame Polizeieinsatz gegen die friedliche Kundgebung oder die Verhaftung von Oppositionspolitikern (einzeln oder gemeinsam) gewesen sein, die Anlass zu den Aufständen gegeben haben. Womöglich waren es auch andere Faktoren, allerdings nicht beliebige. Das Ausscheiden der heimischen Fussballnationalmannschaft an der Weltmeisterschaft gehört bestimmt nicht zu den ursächlichen Faktoren, da sich darin nicht die Ungerechtigkeit des Systems

realisiert.<sup>38</sup> Moralische Tatsachen weisen diese praktische explanatorische Relevanz mindestens so lange auf, als noch keine ideale Wissenschaft entwickelt wurde, die in solchen Fällen die niedrigstufigen ursächlichen Faktoren zweifelsfrei ermittelt. Dies scheint nun die Moral in einen prekären Status zu versetzen, gefährdet durch den Fortschritt der Wissenschaften (immerhin wurde auch der Geisterdiskurs durch den Fortschritt der Wissenschaften explanatorisch hinfällig!). Damit teilt die Ethik indes nur das Schicksal etwa der Psychologie und der Biologie, die an ihrer „Gefährdung“ durch das Aufgehen in einer weit in der Zukunft liegenden idealen, all-erklärenden, durch die Physik geprägten Einheitswissenschaft nicht allzu sehr leiden. (Hierbei dürfte es nicht einmal relevant sein, ob das Ideal einer solchen Wissenschaft überhaupt erstrebbar und/oder realisierbar ist.) Freilich – wie oben gezeigt wurde – beschränkt sich die explanatorische Relevanz ethischer Tatsachen ohnehin nicht auf diese praktischen Fälle der Unsicherheit bezüglich niedrigstufiger kausaler Faktoren. Neben den beiden bereits genannten explanatorischen Vorzügen moralischer Tatsachen besteht ein dritter Vorteil darin, dass diese oft zu Prognosen Anlass geben können: Dass Manuel ein gutherziger Mensch ist, lässt Gerda berechtigterweise darauf hoffen, er werde ihr beim Umzug behilflich sein. Dass die Vergabekriterien für einen Filmpreis unfair sind, lässt Hannah berechtigterweise daran zweifeln, dass ihr Lieblingsfilm diesen Preis erhalten wird.

Nun liegt der Einwand nahe, die moralischen Tatsachen vermöchten trotz all dieser Erklärungen, in denen sie eine bedeutsame Rolle spielen, Wrights Kriterium der weiten kosmologischen Rolle nicht zu erfüllen, sogar wenn dieses in dem oben vorgeschlagenen allgemeineren Sinn verstanden wird. Kann man, so muss man sich fragen, einem Gegenstand eine weite kosmologische Rolle zuschreiben, wenn er es erlaubt, Aussagen über kontrafaktische Situationen und über zukünftige Ereignisse zu machen? Nichts spricht auf offensichtliche Weise dagegen, doch letztlich kann die Antwort auf diese Frage offenbleiben. Denn unabhängig davon, wie sie ausfällt: Es gibt gute Gründe, wieso man die Fähigkeit, Aussagen über kontrafaktische und zukünftige Ereignisse zu ermöglichen, als weiteres Kennzeichen einer guten Erklärung verstehen sollte. Immerhin geht es in vielen Wissenschaften nicht nur oder sogar nicht in erster Linie darum, vergangene oder gegenwärtige Ereignisse zu erklären. Vielmehr geht es doch oft darum, herauszufinden, welche Ereignisse unter veränderten Umständen stattgefunden hätten, oder auch darum, herauszufinden, welche Ereignisse sich in der Zukunft abspielen werden. Die kontrafaktische und prognostische Kraft sollte mithin als zusätzliches Merkmal einer guten Erklärung gelten. Auch weitere sind möglich. Sayre-McCord (1988b, S. 277) nennt etwa noch die Eleganz und schliesst an: „One explanation is better than another, we could then maintain, in virtue of the way it combines these properties.“

Es mag sein, so das Fazit der bisherigen Abschnitte 3.2.1 bis 3.2.5, dass moralische Tatsachen nicht in besten Erklärungen für das Auftreten von Überzeugungen betreffend diese moralischen Tatsachen vorkommen, und mit ziemlicher Sicherheit kommen moralische Tatsachen nicht in Erklärungen über das Verhalten nicht-menschlicher Organismen vor. Man sollte aber von dieser engen Auffassung darüber, was erklärt werden soll und was eine gute Erklärung ist, abkommen. Eine Erklärung, die Aufschluss darüber gibt, was in kontrafaktischen Situationen geschieht, und die zuverlässige Prognosen erlaubt, ist in dieser Hinsicht eine gute Erklärung, selbst wenn sie in anderen Hinsichten weniger erfolgreich abschneiden mag. Man kann sich zu Recht fragen, ob es angesichts der verschiedenen Dimensionen für die Beur-

<sup>38</sup>Vgl. dazu Brink: „Of course, moral explanations might prove *practically* indispensable, since it might often be extremely difficult to identify all those lower-order facts that actually constitute some moral fact that seems explanatorily relevant.“ (Brink 1989, S. 192, Hervorhebung im Original) Brink weist allerdings zu Recht darauf hin, eine solche Erklärung sei nur dann möglich und sinnvoll, wenn man zumindest nicht völlig im Ungewissen darüber ist, durch welche Art von Tatsachen eine moralische Tatsache realisiert werden kann.

teilung dafür, was eine gute Erklärung ausmacht, überhaupt noch sinnvoll sei, von *besten* Erklärungen zu sprechen. Das vorangegangene Argument hängt nicht von einer Antwort auf diese Frage ab. Es reicht festzustellen, dass moralische Tatsachen jedenfalls auf die gezeigte Weise explanatorische Relevanz aufweisen, weshalb Harmans Argument, auch in seiner überarbeiteten Variante, als abgewiesen gelten darf.

Der Grundgedanke von Harmans Irrelevanz-Herausforderung bestand darin, moralische Tatsachen sollten nur dann anerkannt werden, wenn sie „einen Unterschied ausmachen“ oder eben relevant sind. Diese Relevanz wurde bislang als explanatorische Relevanz verstanden: Moralische Tatsachen sollen etwas *erklären*. Wie die vorangegangenen Seiten gezeigt haben, vermögen moralische Tatsachen auch tatsächlich in gewissem Mass eine solche erklärende Rolle einzunehmen. Moralische Tatsachen besitzen also explanatorische Relevanz. Ist dies aber die einzige Form von Relevanz, die sie aufweisen? Kann die Aufnahme moralischer Tatsachen in unsere Ontologie nicht auch dadurch gerechtfertigt werden, dass sie auf eine Weise unverzichtbar sind, die nicht mit der explanatorischen Relevanz zusammenfällt? Aus dieser Frage hat David Enoch (2011) ein Argument für den moralischen Realismus entwickelt, das viel beachtet und diskutiert wurde (siehe z. B. die Aufsätze in Leibowitz/Sinclair 2016). Der folgende Abschnitt stellt dieses Argument in seinen Grundzügen dar.

### 3.2.6 Nicht-explanatorische Unverzichtbarkeit

Als Grundlage von Enochs Unverzichtbarkeitsargument kann die einfache, wenn auch nicht unkontroverse Beobachtung gelten, dass der Begriff der Unverzichtbarkeit bisweilen, aber nicht immer nach einer Ergänzung verlangt: Kapern sind unverzichtbar für die Zubereitung von Königsberger Klopsen, aber Kapern sind nicht unverzichtbar *tout court*. Ein gesundes Mass an Selbstachtung ist hingegen unverzichtbar, und zwar nicht nur für den einen oder anderen Zweck, sondern in sich selbst. (Dass diese Behauptung umstritten ist, versteht sich von selbst. Da sie aber nur der Veranschaulichung dient, kann hier auf eine eingehendere Rechtfertigung verzichtet werden.)

*Instrumentelle* Unverzichtbarkeit, wie Enoch die der Ergänzung bedürftige Art von Unverzichtbarkeit nennt, ist Unverzichtbarkeit für ein bestimmtes Projekt. Diese Unverzichtbarkeit besteht nun nicht schlechterdings in allem, dessen Abwesenheit eine erfolgreiche Ausführung des Projekts verunmöglichen würde. Sonst wäre etwa der Umstand, genügend Luft zum Atmen zu haben, für sämtliche Projekte unverzichtbar. Etwas ist vielmehr dann unverzichtbar für ein bestimmtes Projekt, wenn es nicht eliminiert werden kann, ohne dass damit die Gründe, die wir haben, uns für das Projekt zu engagieren, untergraben oder zumindest ernsthaft infrage gestellt werden (Enoch 2011, S. 69). Für das explanatorische Projekt, das darin besteht, die Ereignisse in der Welt in einen Erklärungszusammenhang zu setzen und damit zu strukturieren, ist es etwa unverzichtbar, an basale Prinzipien wie den „Schluss auf die beste Erklärung“ zu glauben. (Die Annahme der Existenz etwa von Elektronen oder – möglicherweise – moralischen Tatsachen ist dann bloss in abgeleitetem Sinn unverzichtbar, nämlich wenn diese in besten Erklärungen für bestimmte Phänomene vorkommen.)

Für das Projekt der Schwarzen Magie ist die Grundüberzeugung unverzichtbar, spirituelle Kräfte liessen sich durch bestimmte Handlungen beeinflussen. Dennoch scheint es allgemein anerkannt, dass man den Schluss auf die beste Erklärung zwingend als basales Prinzip akzeptieren sollte, es hingegen nicht zwingend (um es vorsichtig zu sagen) ist zu akzeptieren, dass spirituelle Kräfte sich durch bestimmte Handlungen beeinflussen lassen. Der Unterschied besteht offenbar darin, dass das explanatorische Projekt lohnenswerter ist als das Projekt der Schwarzen

Magie. Nicht nur das: Das explanatorische Projekt gehört zu den *intrinsisch* unverzichtbaren Projekten, wobei ein intrinsisch unverzichtbares Projekt eines ist, das nicht-optional ist in dem Sinne, dass man es nicht vernünftigerweise ablehnen kann (Enoch 2011, S. 70). Den Schluss auf die beste Erklärung sollte man als basales Prinzip akzeptieren, weil er unverzichtbar ist für ein Projekt, das man selbst wiederum nicht vernünftigerweise ablehnen kann. Die Grundüberzeugung, spirituelle Kräfte liessen sich durch bestimmte Handlungen beeinflussen, ist zwar auch unverzichtbar für ein Projekt, doch dieses kann vernünftigerweise abgelehnt werden, weshalb die Grundüberzeugung, spirituelle Kräfte liessen sich durch bestimmte Handlungen beeinflussen, nicht zu den Dingen gehört, die man zwingend akzeptieren müsste.<sup>39</sup> Nun spricht nichts dagegen, dass es neben dem explanatorischen Projekt, das in der Tat einen guten Kandidaten für ein intrinsisch unverzichtbares Projekt darstellt, auch weitere intrinsisch unverzichtbare Projekte gibt. Ein solches, so Enoch (2011, S. 71–72), ist das „Abwägungsprojekt“ (*deliberative project*). Das explanatorische Projekt ist unverzichtbar, weil es dasjenige Projekt ist, welches der Grundfrage „Warum?“ Genüge tut, einer Grundfrage, die nicht zu stellen keine rationale Option für uns darstellt. Das Abwägungsprojekt tut hingegen der Grundfrage „Was soll ich tun? Wofür soll ich mich entscheiden?“ Genüge, die als ähnlich nicht-optional betrachtet werden kann.

Der letzte Schritt in Enochs Unverzichtbarkeitsargument besteht darin zu zeigen, dass normative Wahrheiten (auch moralische Wahrheiten) instrumentell unverzichtbar sind für die Ausübung des deliberativen Projekts. Mit der Frage „Was soll ich tun? Wofür soll ich mich entscheiden?“ verlangen wir nach Gründen, die für eine Handlung oder eine Entscheidungsoption sprechen. Diese Gründe werden nun von normativen Tatsachen (oder, wie Enoch sagen würde, normativen Wahrheiten) geliefert. Auf die Begründung für diese letztere Behauptung (oder eine Kritik an ihr) kann an dieser Stelle verzichtet werden. Denn ein Grossteil des folgenden Abschnitts 3.3 ist der Frage gewidmet, ob moralische Tatsachen normative Gründe darstellen.

Enochs Unverzichtbarkeitsargument ist ein originelles und kraftvolles Plädoyer dafür, die Existenz moralischer Tatsachen anzuerkennen. Enochs Skepsis hinsichtlich der explanatorischen Relevanz moralischer Tatsachen und hinsichtlich der explanatorischen Anforderung selbst (Enoch 2011, S. 52) ist allerdings nicht angebracht. Welche Art von explanatorischer Relevanz moralische Tatsachen aufweisen, ist eine wichtige, wenn auch gewiss nicht die einzige Frage, anhand derer man die Plausibilität der Annahme, es gebe moralische Tatsachen, beurteilen kann. Und moralische Tatsachen sind zumindest auf die in 3.2.5 ausgeführte Weise Bestandteile von Erklärungen, die sich durch ihre kontrafaktische und prognostische Kraft als gute Erklärungen ausweisen. Enochs kritische Haltung gegenüber der explanatorischen Relevanz moralischer Tatsachen ist auf seinen sehr stark ausgeprägten Non-Naturalismus (Enoch spricht von „Robust Realism“) zurückzuführen. Dies führt auch gleich zum zweiten Fragezeichen, das hinsichtlich Enochs Theorie gesetzt werden muss: Dieser betont in der Formulierung seines Unverzichtbarkeitsarguments, es seien *irreduzible* normative (oder moralische) Wahrheiten, die für das Abwägungsprojekt unverzichtbar seien (was in der vorherigen Wiedergabe des Arguments unterschlagen wurde). Diese unverzichtbaren normativen oder moralischen Tatsachen könnten, so Enoch (2011, S. 100), keine natürlichen Tatsachen sein, da diese schlichtweg zu verschieden von normativen Tatsachen seien. Der Abschnitt 3.3.6 kommt

<sup>39</sup>Die Überlegung ist vergleichbar mit der auf S. 105 ff. geführten Diskussion zu hypothetischen Imperativen: Der hypothetische Imperativ „Will ich das kleine Kind zum Weinen bringen, so sollte ich ihm die Eistüte stehlen“ gibt mir, der den Wunsch hat, das kleine Kind zum Weinen zu bringen, keinen Grund, ihm die Eistüte zu stehlen. Der Imperativ sagt nur aus, dass ich entweder meinen Wunsch, das kleine Kind zum Weinen zu bringen, aufgeben sollte, oder dass ich ihm die Eistüte stehlen sollte. Nur wenn es sich beim Wunsch, das kleine Kind zum Weinen zu bringen, um einen zwingenden Wunsch (den man nicht rationalerweise aufgeben könnte) handelte, hätte ich Grund, die im Konsequens genannte Handlung zu vollziehen.

nochmals auf das *Just too different*-Argument zu sprechen. Vorderhand sei erst die Vermutung angebracht, auch ein ethischer Naturalismus könne moralische Tatsachen als Tatsachen ausweisen, die im Abwägungsprojekt eine unverzichtbare Rolle spielen, insofern sie normative Gründe darstellen. Dies wird im kommenden Abschnitt 3.3 zu zeigen sein.

### 3.3 Moralische Gründe

Der vorherige Abschnitt 3.2 hat gezeigt, dass moralische Tatsachen eine explanatorische Relevanz aufweisen. Indes hat er auch deutlich gemacht, dass nicht nur in der Frage, ob moralische Tatsachen explanatorische Relevanz aufweisen, sondern auch schon in der Frage, ob sie eine solche explanatorische Relevanz aufweisen *müssen*, Uneinigkeit herrscht. Im Gegensatz dazu ist es Konsens, dass die Moral eine praktische Relevanz aufweist. Somit ist es eine gerechtfertigte Anforderung an jede Moraltheorie, sie solle die praktische Relevanz der Moral erklären bzw. sie dürfe zumindest keine Aspekte enthalten, die eine solche praktische Relevanz verunmöglichen. Die Aussage „Moralische Eigenschaften sind Eigenschaften, welche praktische Relevanz aufweisen“ kann sogar als eine der Plattitüden bezeichnet werden, welche die Rolle moralischer Eigenschaften charakterisieren (siehe 3.1.5 und 3.1.7). Ist von der praktischen Relevanz der Moral die Rede, kann damit zweierlei gemeint sein. Zum einen scheinen moralische Überzeugungen eng mit einer Bereitschaft, diesen Überzeugungen gemäss zu handeln, verknüpft zu sein. Dieser Zusammenhang wird in Abschnitt 3.4 beleuchtet. Zum anderen verweist die Rede von der praktischen Relevanz der Moral darauf, dass moralische Tatsachen uns Gründe dafür liefern, entsprechend zu handeln. Der vorliegende Abschnitt befasst sich mit diesem Aspekt der praktischen Relevanz der Moral.

Die Frage, ob und wie uns moralische Tatsachen Gründe zu handeln liefern, kann nur beantwortet werden, wenn man ein klares Verständnis davon hat, was es heisst, etwas gebe jemandem einen Grund zu handeln. Dieses wird in den Abschnitten 3.3.1 bis 3.3.4 entwickelt. Erst danach kann der genaue Zusammenhang zwischen moralischen Tatsachen und Handlungsgründen untersucht werden (3.3.5) sowie die Frage, ob ein ethischer Naturalismus diesem Zusammenhang gerecht werden könne (3.3.6).

#### 3.3.1 Normative und motivierende Gründe

Es ist ein spezifisches Merkmal des Menschen, dass er die „Warum“-Frage stellen kann: Warum soll ich das glauben? Warum soll ich das tun? Als eine erste grobe Annäherung an den Begriff des Grundes kann man sagen, Gründe seien dasjenige, was Antwort auf solche „Warum“-Fragen gibt: Ein theoretischer Grund gibt die Antwort auf die „Warum“-Frage bzgl. Überzeugungen, ein praktischer Grund gibt Antwort auf die „Warum“-Frage bzgl. Handlungen. Da theoretische Gründe im Folgenden kaum eine Rolle spielen werden, werden ab sofort im Normalfall, wenn von Gründen die Rede ist, immer praktische Gründe gemeint sein.

Ein Blick in die einschlägige Literatur zeigt eine verwirrende Fülle von sachlichen und terminologischen Unterscheidungen hinsichtlich praktischer Gründe. Die folgende Diskussion verzichtet aus Platzgründen auf den Vergleich und die Abwägung verschiedener Theorien und legt sich schlicht auf ein in weiten Kreisen geteiltes Bild fest, freilich nicht ohne dafür zu argumentieren. Praktische Gründe, so wurde soeben gesagt, geben Antwort auf die „Warum“-Frage bezüglich Handlungen. Diese Warum-Frage kann nun einerseits eine Frage danach sein, warum ich etwas tun soll, andererseits die Frage danach, warum ich etwas tue. In der ersten Frage wird nach *guten* Gründen für eine (auszuführende) Handlung gefragt. Diese guten Gründe sollen im Folgenden auch *normative* Gründe heissen:  $\varphi$  ist ein normativer Grund für die Handlung  $p$ , wenn  $\varphi$  die Handlung  $p$  rechtfertigt (oder zumindest zu deren Rechtfertigung beiträgt). Die Frage, warum ich etwas tue, fragt nicht nach einem guten Grund für diese Handlung, sondern fragt, etwas ungenau gesagt, nach dem tatsächlichen Grund der Handlung. Als Antwort auf die Frage, weshalb ich etwas getan hätte, kann ich einen Gesichtspunkt nennen, der mir die Handlung in einem günstigen Licht erscheinen liess. Im Folgenden wird dies als *motivierender*

Grund bezeichnet.<sup>40</sup> Dass der Verzehr der Orange meine Abwehrkräfte stärkt, ist ein normativer Grund dafür, die Orange zu essen. Dies mag zugleich auch der motivierende Grund dafür sein, dass ich die Orange esse. In diesem Fall kann man sagen, mein Grund, die Orange zu essen, sei auch ein guter Grund gewesen. Womöglich esse ich die Orange aber auch, weil es meine kleine Schwester ärgert, wenn keine Orangen mehr in der Obstschale zu finden sind. Dies ist nun vermutlich kein guter Grund dafür, die Orange zu essen, aber es mag der Gesichtspunkt sein, welcher mir die Handlung in einem günstigen Licht erscheinen lässt, also mein motivierender Grund dafür, die Handlung auszuführen. Die Frage, warum ich die Orange gegessen habe, kann weiter auch so verstanden werden, dass sie nach einer Erklärung dieser Handlung fragt, wobei die Erklärung nicht zwingend dasjenige beinhalten muss, was mir die Handlung in einem günstigen Licht erscheinen lässt. Vielleicht bin ich von Kindheit auf dazu erzogen worden, bei kaltem Wetter Orangen zu essen. Somit ist auch dies ein Grund, der mir allerdings nicht einmal bewusst sein muss. Alvarez (2010, S. 27–30) spricht von einer *erklärenden* Rolle von Gründen, eine Terminologie, der sich die vorliegenden Ausführungen anschliessen. (Dancy spricht hingegen nicht mehr von Gründen, sondern von der kausalen Erklärung von Handlungen, vgl. Dancy 2000, Kapitel 8; Enoch bezeichnet diese Art von Gründen als „motivating reasons“.)

### 3.3.2 Das Verhältnis von normativen und motivierenden Gründen

Die folgenden Abschnitte beschränken sich im Wesentlichen auf die ersten beiden zuvor genannten Arten von Gründen, nämlich normative und motivierende Gründe. Die Rede von zwei Arten von Gründen mag dazu verleiten, diesen auch einen unterschiedlichen ontologischen Status zuzuschreiben und zum Beispiel normative Gründe als Tatsachen, motivierende Gründe hingegen als Überzeugungen zu verstehen. Um den Eindruck, es handle sich um verschiedene Arten von Gründen, zu vermeiden, spricht Alvarez denn auch konsequent von verschiedenen Rollen, welche Gründe spielen können: „[T]alk of different kinds of reasons is not to be understood in terms of different ontological categories—for instance, facts and mental states—but rather in terms of different roles that reasons play in different contexts.“ (Alvarez 2010, S. 3) Eine angemessen ausführliche Begründung dafür, weshalb es nicht sinnvoll ist, normative und motivierende Gründe unterschiedlichen ontologischen Kategorien zuzuordnen, kann hier nicht gegeben werden (vgl. aber den folgenden Abschnitt), die anschliessenden Ausführungen sollen genügen: Oft sagt man von einer Akteurin, sie habe aus einem guten Grund heraus gehandelt. In diesem Fall liegt ein normativer Grund vor, der offenbar von der betreffenden Akteurin „zu ihrem Grund“ gemacht worden ist; der motivierende Grund (der Gesichtspunkt, unter dem die Handlung der Akteurin günstig erschien) und der normative Grund (der die Handlung rechtfertigt) scheinen hier ein besonders inniges Verhältnis aufzuweisen. Eine einfache Erklärung dieses innigen Verhältnisses besteht nun in der Behauptung, in diesem Fall seien der normative und der motivierende Grund schlicht identisch. Es gibt nicht zwei Gründe, die in einem besonders engen Verhältnis stünden, sondern es gibt nur einen Grund, der sowohl die Handlung rechtfertigt als auch für die Handelnde die Handlung in einem günstigen Licht erscheinen lässt. Somit lässt sich

<sup>40</sup>Die Unterscheidung stimmt etwa überein mit der Unterscheidung in Halbig 2007, Dancy 2000 oder Alvarez 2010; allerdings spricht Letztere seltener von normativen Gründen als vielmehr von einer rechtfertigenden oder evaluativen Rolle, die ein Grund übernehme. Der Sache nach stimmt die Unterscheidung auch mit derjenigen von Enoch überein, wobei dieser die (in der soeben eingeführten Terminologie) motivierenden Gründe als „the agent’s reasons“ bezeichnet (Enoch 2011, S. 221), während er mit „motivating reason“ am ehesten das meint, was im vorliegenden Text „erklärender Grund“ genannt wird.



zumindest im Falle von Handlungen aus guten Gründen sagen, dass normative und motivierende Gründe zusammenfallen, das heisst identisch sind.

Dagegen kann nun eingewandt werden, ein inniges Verhältnis zwischen normativen und motivierenden Gründen sei auch dann denkbar, wenn diese nicht identisch sind. Ist  $\varphi$  ein normativer Grund dafür,  $p$  zu tun, und handelt eine Akteurin  $A$  aus diesem guten Grund, dann – so eine häufig gemachte Annahme – besteht der motivierende Grund für  $A$  in der Überzeugung, dass  $\varphi$ . Für eine genauere Untersuchung des ontologischen Status von Gründen kann auf den folgenden Abschnitt verwiesen werden. Hier sei nur so viel gesagt: Es ist nie (oder nur sehr selten) die Überzeugung, dass  $\varphi$ , als mentaler Akt verstanden, die mir etwas in einem günstigen Licht erscheinen lässt. Rechtfertigt  $\varphi$  die Handlung  $p$ , so kann mir  $p$  unter einem günstigen Licht erscheinen durch den Umstand  $\varphi$ , aber nicht durch den Umstand, dass ich glaube, dass  $\varphi$ . Dass meine Katze Hunger hat, stellt einen normativen Grund dafür dar, ihr etwas zu fressen zu geben. Auf die Frage, weshalb ich meiner Katze etwas zu fressen gebe, kann ich mit „Meine Katze hat Hunger“ antworten. Es versteht sich, dass ich den Satz „Meine Katze hat Hunger“ für wahr halten muss, damit ich aus diesem Grund meiner Katze etwas zu fressen geben kann. Doch ist es nicht meine Überzeugung, die diesen Grund darstellt, sondern die Tatsache selbst. Nach den Gründen meiner Handlung befragt, nenne ich nicht meine Überzeugung als Grund, sondern ich nenne die Tatsache selbst. (Tatsächlich nennt man sehr selten Überzeugungen als Gründe dafür, etwas zu tun. Und wenn, dann handelt es sich nicht um die Standardfälle. Alvarez (2010, S. 48) erwähnt etwa das Beispiel „Meine Überzeugung, verfolgt zu werden, ist für mich ein Grund, einen Psychiater zu besuchen“.) Auch wenn Dritte meine Handlung erklären, nennen sie typischerweise nicht die Überzeugung, sondern sie nennen die Tatsache selbst: „Seine Katze hatte Hunger. Deshalb hat er ihr etwas zu fressen gegeben.“<sup>41</sup> Um es etwas abstrakter zu formulieren: Damit der Umstand  $\varphi$  für die Akteurin  $A$  ein Grund sein kann,  $p$  auszuführen, muss die Akteurin zwar glauben, dass  $\varphi$  besteht (und, so kann man vermuten, dass  $\varphi$  einen guten Grund darstellt,  $p$  zu tun); diese Überzeugungen gehören damit zu den notwendigen Bedingungen, die eine Zuschreibung „ $\varphi$  ist für  $A$  ein Grund,  $p$  zu tun“ rechtfertigen. Aber das heisst nicht, dass es sich bei diesen Überzeugungen selbst um Gründe handeln müsste. (Vgl. die Analyse des Handelns aus Gründen in Enoch 2011, S. 225.)

Nun wäre es allerdings falsch, aus der Identität von normativen und motivierenden Gründen im Falle eines Handelns aus guten Gründen darauf zu schliessen, dass diese trivialerweise zusammenfallen. Bereits im Orangenbeispiel wurde gezeigt, dass ein motivierender Grund ein ganz und gar nicht guter Grund sein kann. Zudem – und dies dürfte die Hauptmotivation dafür sein, motivierende Gründe als Überzeugungen verstehen zu wollen – kann auf folgende Schwierigkeit hingewiesen werden: Ist  $\varphi$   $A$ 's Grund dafür,  $p$  zu tun, heisst dies nicht, dass  $\varphi$  eine tatsächlich bestehende Tatsache ist. Enoch (2011, S. 222) nennt folgendes Beispiel: Glenns Grund, gegen die Ehe von gleichgeschlechtlichen Paaren zu stimmen, ist die Unnatürlichkeit von gleichgeschlechtlichen Beziehungen. Nun sind aber gleichgeschlechtliche Beziehungen nicht unnatürlich, weshalb der Grund Glenns nicht in einer Tatsache bestanden haben kann. Das in dieser Beobachtung aufscheinende Problem ist nicht trivial, doch stellt es keinen Grund dar, weshalb man nun doch auf die Idee zurückgreifen müsste, motivierende Gründe seien Überzeugungen. Alvarez (2010, S. 135–147) lehnt es im Fall eines Handelns aus einer falschen Überzeugung heraus schlicht ab, überhaupt noch von einem Grund zu sprechen. Dancy (2000, S. 131–137) dagegen löst das Problem, indem er motivierende Gründe als nicht-faktiv versteht: In der

<sup>41</sup> Alvarez sagt zu Recht, die Qualifikation „Er glaubte, seine Katze habe Hunger. Daher hat er ihr etwas zu fressen gegeben.“ (Beispiel T. H.) werde meist so verstanden, als sei das, was ich geglaubt habe, tatsächlich nicht der Fall gewesen: „Er glaubte *fälschlicherweise*, seine Katze habe Hunger...“ (vgl. Alvarez 2010, S. 182)

Erklärung „ $A$  tut  $p$  aus dem Grund  $\varphi$ “ wird kein Anspruch dahingehend gemacht, dass  $\varphi$  besteht. Damit handelt sich Dancy, wie Halbig (2007, S. 76–77) richtig bemerkt, das Problem ein, dass normative und motivierende Gründe wieder zu stark auseinandertreten. Halbig löst das Problem, indem er eine disjunktive Erklärung von „ $A$  tut  $p$  aus dem Grund, dass  $\varphi$ “ liefert, wobei eines der Disjunkte den Fall berücksichtigt, dass  $\varphi$  nicht besteht (Halbig 2007, S. 79). Indes ist im Lichte der Ontologie aus 2.8.1 auch folgende Lösung möglich: Tut  $A$   $p$  aus dem Grund, dass  $\varphi$ , dann ist mit  $\varphi$  ein Sachverhalt gemeint. Täuscht  $A$  sich in seinem Grund nicht, dann besteht dieser Sachverhalt tatsächlich, ist also eine Tatsache. Da eine Tatsache nur ein speziell charakterisierter Sachverhalt ist, führt diese Lösung nicht durch die Hintertür doch wieder eine ontologische Differenz von normativen und motivierenden Gründen ein. Ein motivierender Grund, der zugleich ein normativer Grund ist, ist schlichtweg ein Sachverhalt, der besteht (wobei selbstredend auch motivierende Gründe, die keine normativen Gründe sind, bestehende Sachverhalte sein können). Diese Lösung kann aufgrund ihrer ontologischen Grosszügigkeit kritisiert werden. Die nachfolgende Diskussion hängt indes nur davon ab, dass das durch falsche Überzeugungen gestellte Problem in der einen oder anderen Art gelöst werden kann; sie kann sich gut auch einem der anderen Lösungsversuche anschliessen.

Zweifelsohne könnte man die soeben genannten Schwierigkeiten als Indiz dafür betrachten, dass nicht nur motivierende Gründe, sondern auch normative Gründe in irgendeiner Weise mentale Entitäten sein müssten. Dass dies nicht so ist, zeigt der folgende Abschnitt.

### 3.3.3 Normative und motivierende Gründe sind Tatsachen

Der vorhergehende Abschnitt hat bereits aufgezeigt, weshalb normative und motivierende Gründe sinnvollerweise als derselben ontologischen Kategorie entstammend betrachtet werden. Dieser Abschnitt spricht sich dafür aus, beiderlei Arten von Gründen als Tatsachen<sup>42</sup> (und nicht etwa Überzeugungen – im Sinne einer mentalen Entität – oder Wünsche) zu verstehen. Die Untersuchung konzentriert sich dabei auf normative Gründe.

Als Präambel zur Begründung muss zuerst auf die bekannte (und doch bisweilen vergessene) Ambivalenz von Begriffen wie „Überzeugung“, „Wunsch“, „Äusserung“ etc. verwiesen werden. (Alvarez beharrt zu Recht auf dieser Unterscheidung, siehe etwa Alvarez 2010, S. 3.) All diese Begriffe können einerseits verstanden werden als mentaler und/oder körperlicher Akt (das „Überzeugt-Sein, dass ...“, das „Wünschen, dass ...“, das „Äussern, dass ...“), andererseits als Gegenstand der jeweiligen Handlung (das „Geglaubte“, das „Gewünschte“, das „Gesagte“). Wenn im Folgenden die These vertreten wird, es seien nicht Überzeugungen oder Wünsche, welche normative Gründe darstellen, dann ist damit immer der mentale Akt gemeint.

Ist  $\varphi$  ein normativer Grund dafür,  $p$  zu tun, heisst dies, dass  $\varphi$  die Handlung  $p$  als vernünftig erscheinen lässt, sie rechtfertigt. Es darf also erwartet werden, dass  $\varphi$  in einem praktischen Argument, an dessen Ende die Handlung  $p$  (oder die Entscheidung „Also tue ich  $p$ !“) steht, als Prämisse fungieren kann. In diesem Argument werden selbstredend auch Prämissen vorkommen, die keine normativen Gründe sind. Es darf aber zumindest erwartet werden, dass auch normative Gründe als Prämissen vorkommen. Im Folgenden wird keine formale Diskussion praktischer Argumente geführt. Die Berufung auf praktische Argumente soll vielmehr zeigen, wo normative Gründe ihren „natürlichen Ort“ haben. Da es nicht um eine forma-

<sup>42</sup>Verfolgt man die zuvor genannte Lösung für das Problem der Handlungen aus falschen Überzeugungen heraus, wird man von Sachverhalten anstatt von Tatsachen sprechen müssen. Diese Qualifikation wird im Folgenden vernachlässigt und es wird durchwegs von Tatsachen die Rede sein.

le Diskussion praktischer Argumente geht, sollen auch unvollständige Argumente zugelassen sein, die nicht alle Prämissen aufweisen, die für ein formal gültiges Argument nötig wären.<sup>43</sup> Schliesslich muss noch bemerkt werden, dass nicht jede aus guten Gründen ausgeführte Handlung eine Handlung ist, die man erst nach expliziter Erwägung eines praktischen Arguments ausgeführt hat. Eine Akteurin A kann auch nach der Ausführung einer Handlung *p* Umstände angeben, welche diese Handlung rechtfertigen, d. h. das praktische Argument kann auch *post festum*, auf Anfrage hin, genannt werden.

Man betrachte folgendes Beispiel: Meine Katze steht miauend in der Küche neben dem leeren Fressnapf. Dieser Umstand ist für mich ein Grund zu glauben, meine Katze habe Hunger. Der Satz „Meine Katze steht miauend in der Küche neben dem Fressnapf“ kann als Prämisse eines Arguments verwendet werden, dessen Konklusion der Satz „Meine Katze hat Hunger“ ist. Zwar kann ich diesen Schluss nur ziehen, wenn ich den Satz „Meine Katze steht miauend in der Küche neben dem Fressnapf“ für wahr halte bzw. ihn überhaupt in Erwägung ziehe.<sup>44</sup> Aber der Umstand, dass ich den Schluss nur dann ziehen kann, wenn ich die Prämisse für wahr halte, zeigt nicht, dass die Prämisse selbst eine Überzeugung (im Sinne einer mentalen Entität) sein muss. Was für theoretische Schlüsse und ihre Prämissen gilt, hat genauso für praktische Schlüsse und ihre Prämissen Bestand. Auch praktische Gründe sind Tatsachen. Um das bereits zuvor erwähnte Beispiel aufzugreifen: Dass meine Katze Hunger hat, ist ein guter Grund dafür, ihr etwas zu fressen zu geben. Um dies zu meinem (motivierenden) Grund zu machen, muss ich zwar zur Überzeugung gelangen, meine Katze habe Hunger, aber es ist nicht diese Überzeugung die einen Grund darstellt, sondern die Tatsache selbst.

Das bisher Gesagte mag plausibel wirken. Und doch – so könnte man einwenden – wurde etwas Entscheidendes ausgelassen: Kann die Tatsache, dass meine Katze Hunger hat, wirklich für sich den Grund darstellen dafür, dass ich meine Katze füttere? Fehlt nicht noch ein entscheidender Teil, nämlich mein Wunsch, meine Katze nicht hungern zu lassen? Roger Teichmann (2011, S. 64) stellt in diesem Zusammenhang einen Vergleich mit theoretischen Argumenten auf: Dort reichen Tatsachen aus, um auf eine wahre Konklusion zu gelangen. Zwar mag man einwenden, man müsse doch zusätzlich noch von der Gültigkeit der (als Konditional formulierten) Schlussregel ausgehen. Doch der Umstand, dass die Schlussregel gilt, kann nicht selbst eine Prämisse des Arguments sein, sondern bildet vielmehr den Rahmen, innerhalb dessen man das Argument aufstellt.<sup>45</sup> Nun kann der Wunsch, *p* zu tun,

<sup>43</sup>Dies gilt freilich nur für die Weglassung „harmloser“ Prämissen. Wie sich gleich zeigt, ist zum Beispiel die Frage, ob die Erwähnung von Wünschen in praktischen Argumenten nötig sei, alles andere als trivial.

<sup>44</sup>Es versteht sich, dass theoretische Schlüsse auch dann gezogen werden können, wenn ihre Prämissen nicht für wahr gehalten werden. Ein gültiger logischer Schluss erfüllt bloss die hypothetische Bedingung, dass unter Annahme der Wahrheit der Prämissen die Konklusion nicht falsch sein kann. Die Wahrheit der Prämissen wird hierbei nicht vorausgesetzt. Zweierlei Beobachtungen sind indes interessant: 1. Wird ein theoretischer Schluss angestellt mit der Absicht, eine Antwort auf die Frage „Soll ich *p* für wahr halten?“ zu finden, so müssen die Prämissen, die zur Begründung der Konklusion *p* herbeigezogen werden, nicht nur erwogen, sondern für wahr gehalten werden. 2. Im Falle von praktischen Schlüssen wird meist davon ausgegangen, dass die Prämissen für wahr gehalten werden. Dies hängt wohl damit zusammen, dass am Ende eines praktischen Schlusses (als „Konklusion“) eine Handlung oder eine Entscheidung steht, nicht ein Satz. Einen von dieser Art praktischer Schlüsse zu unterscheidenden Typ praktischer Argumente erwähnt Anscombe (2005, S. 133): In diesen wird vom Ziel her gedacht („Dies soll erreicht werden“) und es werden geeignete Umstände und Bedingungsverhältnisse gesucht, welche die Erreichung dieses Ziels begünstigen. Typischerweise besteht eine der Prämissen in einer Proposition, die wahr zu machen in der Macht des Akteurs liegt. Auch in dieser Art von Schlüssen wird somit letztlich davon ausgegangen, die Prämissen seien wahr. Diese beiden Beobachtungen rechtfertigen die Rede davon, die Prämissen von Schlüssen müssten für wahr gehalten werden.

<sup>45</sup>Dies ist die Kernaussage von Lewis Carrolls Aufsatz „What the Tortoise Said to Achilles“ (Carroll 1895).

zweifelsohne nicht mit der Schlussregel bei theoretischen Argumenten gleichgesetzt werden. Das Beispiel der theoretischen Schlüsse verdeutlicht indes, dass nicht alles, was im theoretischen oder praktischen Schliessen relevant ist, deswegen auch gleich eine Prämisse eines theoretischen oder praktischen Schlusses darstellt. Wie bereits erwähnt, ist es eine notwendige Bedingung sowohl von theoretischen als auch von praktischen Schlüssen, dass diejenige, die den Schluss zieht, von den Prämissen überzeugt ist bzw. sie in Erwägung zieht. Diese mentalen Akte stellen aber keine Prämissen für die entsprechenden Argumente dar, und ebenso wenig ist der Umstand, dass die argumentierende Person diese Überzeugung aufweist, eine Prämisse. Nicht dass die Person diese Überzeugung aufweist, rechtfertigt die Konklusion des Arguments, sondern der Inhalt der Überzeugung. Bei praktischen Argumenten ist nun aufgrund analoger Erwägungen auch der Wunsch,  $p$  zu tun, keine gute Prämisse, und dies wiederum nicht nur deshalb, weil Wünsche (als mentale Entitäten) schon aus formalen Gründen nicht als Prämissen geeignet sind – wenn überhaupt, müsste die Prämisse durch den Satz „Ich will  $p$  tun“ gebildet werden. Eine Variante des soeben gemachten Arguments lässt sich auch in diesem Fall anführen: Die Prämissen eines praktischen Schlusses sind Sätze, die es vernünftig machen, etwas zu tun. Nun sind Wünsche aber nicht dazu geeignet, diese Rolle zu übernehmen. Oder, vorsichtiger gesagt: Weitaus nicht alle Wünsche sind dazu geeignet. Um dem weiter unten ausgeführten Beispiel von Warren Quinn vorzugreifen: Habe ich den Wunsch, alle Radios, die sich in meiner Nähe befinden, anzuschalten, so ist dieser Wunsch keine gute Prämisse in einem Argument, welches die Konklusion „Also schalte ich dieses Radio hier ein“ hat (Quinn 1993b, S. 236–237). Der exzentrische Wunsch macht es in keiner Weise vernünftig, ihm nachzugehen. Vielmehr kann man selbst wieder nach der Rechtfertigung des Wunsches fragen: „Weshalb willst du dies denn tun?“ Der Umstand, dass viele Wünsche ganz zwanglos in praktische Überlegungen Eingang finden, ist nicht zuletzt dem geschuldet, dass die Wünsche selbst wieder (explizit oder implizit) rationalisiert werden können. (Anscombe spricht von *desirability-characterisation*, z. B. Anscombe 1963, S. 72.) Der Wunsch, meine Katze nicht hungern zu lassen, ist gerechtfertigt dadurch, dass es grausam wäre, seine Katze hungern zu lassen. Auf Nachfrage hin müsste ich in der Lage sein, meinen Wunsch, die Katze nicht hungern zu lassen, zu erläutern und zu begründen. (Und wenn man dies seltsam findet, dann allein deshalb, weil es bereits seltsam ist, den Wunsch, meine Katze nicht hungern zu lassen, als Prämisse zu erwähnen. Mindestens so plausibel wie der Schluss „Meine Katze hat Hunger. Ich möchte meine Katze nicht hungern lassen. Also gebe ich ihr etwas zu fressen.“ wäre die folgende Alternative: „Meine Katze hat Hunger. Es wäre grausam, meine Katze hungern zu lassen. Also gebe ich ihr etwas zu fressen.“) Sind Wünsche Teil eines praktischen Arguments, dann oft nicht auf die Weise, die man erwarten würde. Der Wunsch, seine Eltern zu töten, ist nicht so sehr Prämisse eines Arguments mit der Konklusion „Also töte ich meine Eltern“, als zum Beispiel Prämisse eines Arguments mit der Konklusion „Also suche ich einen Psychiater auf“. (Das Beispiel stammt aus Anscombe 2005, S. 115.)

Wünsche haben also nicht jene Rolle in praktischen Überlegungen, die man ihnen im Anschluss an Hume zuschreibt. Sehr oft reichen Tatsachen als Prämissen in praktischen Schlüssen aus. Es gibt viele Handlungen, die man auf zufriedenstellende Art rechtfertigen kann, ohne auf Wünsche zu rekurrieren: „Wieso ziehst du einen Mantel an?“ – „Ich gehe nach draussen und es ist kalt.“ Lässt diese Erklärung noch Fragen offen? Muss wirklich noch hinzugefügt werden „Und ich möchte nicht frieren“? Diese letzte Information trägt nichts Wesentliches dazu bei, die Handlung zu rechtfertigen. Der Umstand, dass man sich nach draussen begibt und es draussen kalt ist, genügt bereits, um zu rechtfertigen, weshalb man sich angemessen kleidet. Man kann nun gewiss einwenden, diese Handlungserklärung sei nicht vollständig. Dies merke man – so der Einwand – daran, dass die betreffende Person anders gehan-

delt hätte (die Jacke nicht angezogen hätte), wenn sie einen gegenteiligen Wunsch verspürt hätte, wenn sie also den Wunsch gehabt hätte, zu frieren. Indes lassen sich darauf zwei Dinge entgegenen: Erstens: Nach dieser Logik müsste es auch nötig sein, anzugeben, dass man Kälte empfindet, dass eine Jacke ein geeignetes Mittel ist, um sich warm zu halten, etc. In der „unvollständigen“ Handlungserklärung fehlt nach dieser Logik nicht nur die Erwähnung des Wunsches, nicht zu frieren, sondern auch die weiterer Begleitumstände. Tatsächlich tragen diese zusätzlichen Informationen allerdings nicht wesentlich dazu bei, die Handlung besser zu verstehen – genauso wenig wie der Wunsch, nicht zu frieren, zu einem besseren Verständnis der Handlung beiträgt.

Zweitens: Der Wunsch, etwas zu tun, kann zweifellos in eine Handlungserklärung einfließen, dies aber typischerweise erst dann, wenn die übrigen Umstände nicht ausreichen, die Handlung zu rechtfertigen, oder wenn die übrigen Umstände gar dagegen sprechen, die Handlung auszuführen. „Es ist kalt draussen und ich gehe gleich nach draussen. Ich ziehe bloss ein T-Shirt an, da ich draussen frieren möchte.“ Hier wird der Wunsch zu frieren in der Erklärung der Handlung beigezogen. Gleichwohl bietet, genauer betrachtet, nicht einmal hier der Wunsch zu frieren eine befriedigende Handlungserklärung. Man stelle sich folgenden Dialog vor:

A: „Ich gehe gleich nach draussen.“

B: „Zieh dir doch etwas an, es ist kalt draussen.“

A: „Nein, ich bleibe im T-Shirt.“

B: „Wieso?“

A: „Weil ich frieren möchte.“

Wer könnte es B verübeln, wenn er weiterfragte: „Wieso möchtest du frieren? Was ist das Gute daran?“ Der Wunsch zu frieren ist selbst wieder der „Warum“-Frage ausgesetzt, und es ist rational, nach einer Rechtfertigung dieses Wunsches zu suchen. Diese besteht nicht (zwingend) in einem weiteren Wunsch. Der Dialog könnte etwa so weitergehen.

B: „Aber wieso möchtest du frieren?“

A: „Sich ab und zu der Kälte auszusetzen, stärkt die Abwehrkräfte.“

Hier könnte der Dialog aufhören, ohne dass Fragen offenblieben. Die Erwähnung des Wunsches, seine Abwehrkräfte zu stärken, trüge nicht mehr viel zur Handlungserklärung bei. Es fällt nun auf, dass in diesem Dialog der Wunsch zu frieren zwar nicht gerade deplatziert ist, aber doch einen gewissen Umweg darstellt: Dieselbe Handlungserklärung wäre auch durch Auslassung dieser Zeilen geliefert worden, also:

...

A: „Nein, ich bleibe im T-Shirt.“

B: „Wieso?“

A: „Sich ab und zu der Kälte auszusetzen, stärkt die Abwehrkräfte.“

Die Erwähnung von Wünschen in der Rechtfertigung von Handlungen mittels praktischer Argumente ist mithin nicht nötig. Normative Gründe werden somit nicht durch Wünsche geliefert, sondern durch Tatsachen, welche die betreffende Handlung in irgendeiner Weise als wünschbar oder erstrebenswert charakterisieren. In welcher Weise Wünsche in Handlungserklärungen oder in Entscheidungen zu Handlungen relevant werden, wird in 3.3.4 erörtert. Zuvor kommen zwei Einwände gegen das bisher Gesagte zur Sprache: Zum einen geht es um die Frage, ob nicht zumindest in grundlosen Handlungen („weil mir einfach danach war“) Wünsche eine motivierende (wenn auch nicht normative) Rolle übernehmen, und zum anderen wird der naheliegende Einwand diskutiert, dass Wünsche und Überzeugungen im Zusammenhang mit hypothetischen Imperativen wie „Wenn du  $q$  willst, musst du  $p$  tun“ zwar nicht selbst normative Gründe sind, aber doch zumindest normative Gründe ins Leben rufen.

### Einwand 1: Grundlose Handlungen

Man mag gegenüber den bisherigen Ausführungen einwenden, das skizzierte Bild von Handlungserklärungen sei nicht adäquat, da es eine wichtige Art von Handlungserklärungen ausschliesst. Die Rede ist von Handlungserklärungen der Art „Ich habe  $p$  aus keinem bestimmten Grund getan“ oder „Einfach so!“. Sind dies etwa nicht Beispiele für Handlungserklärungen, die gerade keine *desirability-characterisation* nennen, keine Tatsache, welche die Handlung  $p$  als wünschenswert charakterisiert? Es scheint doch, als sei hier das erklärende Element (wenn überhaupt ein solches vorhanden ist) ein nicht weiter begründeter Wunsch,  $p$  zu tun. Die folgenden Erörterungen zeigen indes, dass es sich bei Sätzen dieser Art um schlechte Kandidaten für Handlungserklärungen handelt.

Vertreterinnen der These, nur (oder vor allem) Wünsche lieferten Handlungsgründe, werden die Antwort „Ich wollte es einfach“ unter Umständen als die wichtigste Antwort überhaupt auf die Frage „Weshalb hast du  $p$  getan?“ betrachten. Schliesslich ist es Zeichen meiner Willensfreiheit, etwas aus keinem bestimmten Grund tun zu können, einfach weil ich es will, weil mir danach ist. Diesem Ansatz liegt jedoch ein inadäquates Bild von Handlungen und von Willensfreiheit zugrunde. Mein freier Wille äussert sich nicht darin, dass ich jederzeit Handlungen grundlos ausführen kann, einfach weil mir gerade danach ist. Jemandem, der so funktioniert, schreibe man nicht in erster Linie Willensfreiheit zu, sondern eher pathologische Züge. Er erscheint als durch unkontrollierbare psychische Mechanismen dazu getrieben, Handlungen grundlos auszuführen. Ein Beispiel findet man in Warren Quinns Aufsatz „Putting Rationality in its Place“ (Quinn 1993b, S. 236): Ein Mann dreht alle ausgeschalteten Radios, die er sieht, an. Auf die „Warum“-Frage nennt er keine andere Antwort als die, dass er es einfach tun möchte, dass er keinen speziellen Grund dafür habe. Wir würden nun diesen Menschen nicht als leuchtendes Beispiel für Willensfreiheit betrachten, dem tunlichst nachzueifern wäre, sondern wir fänden sein Verhalten seltsam, irritierend, irgendwie pathologisch. Eine Äusserung von „Einfach so!“ oder „Aus keinem bestimmten Grund“ oder „Mir war einfach danach“ als Antwort auf die Frage „Weshalb hast du  $p$  getan?“ hat denn auch oft etwas leicht Ver zweifeltes, einen nachdenklichen Ton. Sie ist nicht weit weg von der Antwort „Ich weiss es eigentlich gar nicht“. An einem Beispiel: „Wieso hast du weggeblickt, als du an dieser Frau vorübergegangen bist?“ – „Einfach so!“ oder „Aus keinem bestimmten Grund“ kann hier so viel heissen wie „Ich weiss es gar nicht, wäre aber selbst daran interessiert, es zu ergründen.“ (Fand der Befragte die Frau attraktiv und ist zu schüchtern? Fand er die Frau attraktiv und hatte ein schlechtes Gewissen seiner Partnerin gegenüber? Hat ihn die Frau an jemanden erinnert, mit dem er unangenehme Erinnerungen verbindet? Hat die Frau eine körperliche Auffälligkeit, welche anzustarren er vermeiden wollte?)

Nun verrät freilich nicht jede Antwort „Aus keinem bestimmten Grund“ oder „Mir war einfach danach“ oder „Weil ich  $p$  tun wollte“ auf die Frage „Weshalb hast du  $p$  getan?“ eine solche Verwirrung. Gleichwohl muss auch in solchen Fällen nicht zwingend der Wunsch,  $p$  zu tun, als Handlungsgrund in Betracht gezogen werden. Man sollte, wie in der Beurteilung der Figur des Amoralisten (siehe 3.4.2), vorsichtig sein und nicht einem in der Pragmatik liegenden Umstand ein falsches Gewicht beimes sen. Antworte ich auf die Frage „Warum hast du  $p$  getan?“ mit „Weil ich es wollte“ oder Ähnlichem, so ist dies oft keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage, ist von mir nicht als solche intendiert und wird von meinem Gegenüber auch nicht als solche wahrgenommen. Vielmehr teile ich meinem Gegenüber damit so viel mit wie „Meine Handlungsgründe gehen dich nichts an“ oder „Du bist nicht in der Position, von mir Rechenschaft über meine Handlung zu verlangen“ oder „Ich will dies dir gegenüber nicht ausführen“. Aus Gründen handeln zu können und Gründe für seine Handlungen und Überzeugungen nennen zu können, darf zweifellos als

Proprium menschlichen Verhaltens betrachtet werden und wohl als wichtigstes Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen Tieren. Dies bedeutet indes nicht, dass wir stets allen gegenüber, die uns nach Gründen für unsere Überzeugungen und Handlungen fragen, Auskunft geben möchten, können und sollen. Gerade weil es für uns so wichtig ist, aus Gründen zu handeln und auf Warum-Fragen entsprechende Antworten geben zu können, ist es auch wichtig zu entscheiden, in welchen Fällen man eine solche Antwort verweigern möchte oder sollte. Antwortet *A* auf *B*'s Frage „Weshalb hast du den Raum verlassen, als *C* hereinkam?“ mit „Einfach so“ oder „Mir war einfach danach“, nennt sie nicht wirklich einen Grund (und will dies auch nicht tun und erwartet von ihrem Gegenüber auch nicht, es möge dies als Grund betrachten). Vielmehr gibt sie ihrem Gegenüber zu verstehen, sie habe einen Grund für ihre Handlung, den zu erfahren es gemäss ihrer Einschätzung nicht in der richtigen Position ist. (Vielleicht hat sie *C*'s Eintreten daran erinnert, dass sie noch etwas erledigen muss, das sie *C* schuldet. Womöglich hat sie einen Konflikt mit *C* und will ihm ausweichen. Oder *C* erinnert sie an ihren gefürchteten Lateinlehrer aus der Schulzeit.) All diese Gründe gehen *A*'s Gegenüber *B* nichts an, und die Antwort „Einfach so“ kann als eine Art sprachlicher Chiffre dafür betrachtet werden, dies dem Gegenüber mitzuteilen. Fragt mich die Verkäuferin einer Tageszeitung am Telefon, weshalb ich nach Lektüre der Probe-Exemplare nun doch kein Abonnement der Zeitung bestellen wolle, kann ich mit „Aus keinem bestimmten Grund“ oder „Einfach so“ oder „Ich will einfach nicht“ antworten. Gewiss ist diese Antwort unhöflich, und zwar genau deshalb, weil meine Gesprächspartnerin weiss, dass die Antwort eigentlich eine Zurückweisung ihres (vermeintlichen) Anspruchs ist, von mir einen Grund für meine Entscheidung zu erfahren. Hier wirkt mithin der Mechanismus, den Grice im Rahmen seiner Diskussion der konversationellen Implikaturen beschreibt (Grice 1991b, S. 26–28). Mein Gegenüber merkt, dass ich gegen die Maxime der Qualität (Ich habe doch sehr wohl einen Grund, kein Abonnement zu kaufen, sage also etwas Unwahres) oder der Quantität („Einfach so“ liefert keine nennenswerte Information) verstossen habe. Die Gesprächspartnerin überlegt sich, aus welchem Grund ich dies getan habe. Und sie wird wohl zum Resultat gelangen, ich hielte es offenbar nicht für wert, ihr eine genauere Antwort zu geben, bzw. ich betrachtete sie nicht als berechtigt, von mir diese genauere Antwort zu erfahren.

## Einwand 2: Hypothetische Imperative

„Womöglich ist gezeigt, dass Wünsche keine normativen Gründe *sind*. Aber zumindest *erzeugen* Wünsche normative Gründe, und zwar auf eine sehr offensichtliche Weise.“ So könnte jemand einwenden und dabei auf die Rolle von Wünschen und Überzeugungen in hypothetischen Imperativen verweisen. Darunter seien hier Imperative der Art „Wenn du glaubst, dass *p*, dann solltest du *q* tun“ oder „Wenn du *p* willst, dann solltest du *q* tun“ verstanden.<sup>46</sup> Beispiele für solche Imperative liefern die Sätze „Wenn du glaubst, dass deine Katze krank ist, dann solltest du sie zum Tierarzt bringen“ sowie „Willst du deiner Tante verheimlichen, dass du zu Hause bist, dann solltest du den Telefonhörer nicht abnehmen“. Die Überzeugung (im ersten Fall) und der Wunsch (im zweiten Fall) geben uns, so möchte man meinen, einen Grund, dem Konsequens des jeweiligen Satzes nachzukommen. Dies bleibt auch dann der Fall, wenn die Überzeugung falsch bzw. der Wunsch ungerechtfertigt ist. Jemand, der diese hypothetischen Imperative in einer praktischen Überlegung anwendet, wird z. B. folgende Argumente anführen:

<sup>46</sup>Kant verstünde nur den zweiten Imperativ als einen hypothetischen Imperativ, vgl. Kant 1996, S. 58. Die folgende Diskussion deckt indes beide Arten von Imperativen ab.

- (P1) Wenn ich glaube, dass meine Katze krank ist,  
dann sollte ich sie zum Tierarzt bringen.
- (P2) Ich glaube, dass meine Katze krank ist.
- (K) Ich sollte meine Katze zum Tierarzt bringen.
- 
- (P1) Will ich meiner Tante verheimlichen, dass ich zu Hause bin,  
dann sollte ich den Telefonhörer nicht abnehmen.
- (P2) Ich will meiner Tante verheimlichen, dass ich zu Hause bin.
- (K) Ich sollte den Telefonhörer nicht abnehmen.

Ob die Schlüsse in dieser Form tatsächlich gültig sind, hängt davon ab, ob die Prämisse (P1) in der Form  $\Box(p \rightarrow q)$  formalisiert werden müsste oder in der Form  $p \rightarrow \Box q$ , beziehungsweise davon, ob die zweite Darstellung aus der ersten folgt (zur Interpretation des „Sollens“-Modaloperators  $\Box$  s. unten). Nur wenn die Prämisse (P1) in der Form  $p \rightarrow \Box q$  verstanden werden kann, sind die oben gemachten Schlüsse gültig.

Nun folgt der Satz  $p \rightarrow \Box q$  in keinem nicht-trivialen System der Modallogik aus  $\Box(p \rightarrow q)$ . Der Satz  $\Box(p \rightarrow q)$  ist in der (aktualen) Welt  $w_1$  genau dann wahr, wenn in jeder Welt, die von  $w_1$  aus „sichtbar“ ist, der Satz  $p \rightarrow q$  wahr ist. Der Satz  $p \rightarrow \Box q$  ist in der Welt  $w_1$  genau dann falsch, wenn  $p$  in  $w_1$  wahr ist und  $\Box q$  in  $w_1$  falsch ist. Letzteres ist dann der Fall, wenn in mindestens einer Welt  $w_2$ , die von  $w_1$  aus sichtbar ist, der Satz  $q$  falsch ist. Sollte in dieser Welt  $w_2$  auch der Satz  $p$  falsch sein, und sollte  $w_2$  die einzige weitere mögliche Welt sein, dann ist ein Modell gefunden, welches den Satz  $\Box(p \rightarrow q)$  wahr macht, hingegen den Satz  $p \rightarrow \Box q$  falsch. Eine weniger formale Begründung dafür, dass  $p \rightarrow \Box q$  nicht aus  $\Box(p \rightarrow q)$  folgt, verweist vor allem darauf, dass letzterer Satz die Notwendigkeit eines Bedingungsverhältnisses behauptet. Daraus, dass kontingenterweise der Vordersatz dieses Bedingungsverhältnisses wahr ist, folgt nun in keiner Weise, dass das Konsequens dieses Bedingungssatzes notwendigerweise wahr ist. Ein Beispiel zur Verdeutlichung: Der Satz „Habe ich fünf Münzen in meiner Hosentasche, dann ist die Anzahl Münzen in meiner Hosentasche ungerade“ ist ein notwendigerweise wahrer Satz. Aber der Umstand, dass ich fünf Münzen in meiner Hosentasche habe, macht es nicht zu einer notwendigen Wahrheit, dass die Anzahl Münzen in meiner Hosentasche ungerade ist. In einer anderen möglichen Welt, in der ich nur vier Münzen in meiner Hosentasche habe, ist der Satz „Die Anzahl Münzen in meiner Hosentasche ist ungerade“ falsch, hingegen ist das Konditional „Habe ich fünf Münzen in meiner Hosentasche, dann ist die Anzahl Münzen in meiner Hosentasche ungerade“ in dieser Welt weiterhin wahr.

Man mag einwenden, (i) dass mit (P1) ohnehin eher der Zusammenhang  $p \rightarrow \Box q$  gemeint sei, oder (ii) dass der Satz  $p \rightarrow \Box q$  nicht aus formallogischen, sondern aus inhaltlichen Erwägungen aus dem Satz  $\Box(p \rightarrow q)$  folge. Die beiden Einwände ähneln sich und haben dieselbe Konsequenz, nämlich die Notwendigkeit, sich auf inhaltlicher Ebene mit solchen hypothetischen Imperativen zu beschäftigen. Für die folgenden Erörterungen müssen einige allein auf der extensionalen Aussagenlogik basierende äquivalente Formulierungen der zur Debatte stehenden Sätze beachtet werden:

$$\begin{array}{llll} \Box(p \rightarrow q) & \Leftrightarrow & \Box(\neg p \vee q) & \Leftrightarrow & \Box(\neg(p \wedge \neg q)) \\ p \rightarrow \Box q & \Leftrightarrow & \neg p \vee \Box q & \Leftrightarrow & \neg(p \wedge \neg \Box q) \end{array}$$

Weiter soll „Akteur  $A$  sollte es sicherstellen, dass  $p$ “ als angemessene Interpretation für  $\Box p$  gelten, im Anschluss an eine vereinfachte Form von Dancys Lesart (vgl. Dancy 2000, S. 70–76). Der Satz  $\Box(p \rightarrow q)$  besagt somit Folgendes: Akteur  $A$  sollte sicherstellen, dass nicht zugleich  $p$  und *nicht- $q$*  statthat. Der Satz verlangt also von



einem Akteur, dass er eine bestimmte Kombination von Überzeugung bzw. Wunsch (im Folgenden wird von einem „psychischen Zustand“ gesprochen, um beides zu umfassen) und Tat nicht an den Tag legt. Sollte der Akteur den durch  $p$  ausgedrückten psychischen Zustand aufweisen, so bleibt ihm, um den Satz  $\Box(p \rightarrow q)$  wahr zu machen, nichts anderes übrig, als die Handlung  $q$  auszuführen. Das heisst aber nicht, dass das Vorliegen des psychischen Zustands  $p$  dazu führen würde, dass  $\Box q$  der Fall wäre, mithin dass  $A$  sicherstellen sollte, dass  $q$  statthat. Nur in letzterem Fall könnte man aber davon sprechen, das Vorliegen des psychischen Zustandes liefere dem Akteur  $A$  einen Grund dafür,  $q$  zu tun.

Um nochmals auf eines der obigen Beispiele zu sprechen zu kommen: Wenn ich glaube, dass meine Katze krank ist, dann sollte ich den Tierarzt aufsuchen. Dies besagt nun gewiss, ich solle sicherstellen, dass nicht meine Überzeugung, meine Katze sei krank, gemeinsam mit einem Nicht-Besuch des Tierarztes auftritt. Der Satz sagt mithin nur etwas darüber aus, welche Kombination von Überzeugung und Handlung vernünftigerweise geboten ist. Bezöge sich der modale Operator nur auf das Konsequens (Dancy spricht in Dancy 2000, S. 70–76, von *detachability*), hiesse dies, dass nicht etwa eine bestimmte Kombination von Überzeugung und Handlung dem Gebot der Vernunft entspricht, sondern dass eine bestimmte Überzeugung zur Folge hätte, dass es ein Gebot der Vernunft ist, eine bestimmte Handlung auszuführen. Im Beispiel: Meine Überzeugung, meine Katze sei krank, hätte zur Folge, dass es ein Gebot der Vernunft ist, den Tierarzt aufzusuchen.

Besonders aufschlussreich sind Fälle, in welchen das Konditional einen Zusammenhang zwischen einer falschen Überzeugung oder einem unpassenden Wunsch und einer zu dieser Überzeugung bzw. diesem Wunsch passenden Handlung herstellt, während es zudem einen normativen Grund gibt, das Gegenteil des Konsequens des Konditionals zu tun. Ein Beispiel: Will ich das kleine Kind zum Weinen bringen, dann sollte ich ihm seine Eistüte stehlen. Angenommen nun, ich wolle das kleine Kind zum Weinen bringen. Eine Vertreterin der *Detachability*-These müsste behaupten, mein Wunsch gebe mir einen Grund, dem Kind seine Eistüte zu stehlen. Zugleich habe ich fraglos einen ethisch begründeten normativen Grund, dem Kind seine Eistüte nicht zu stehlen. Dass die *Detachability* solche Konflikte zulässt, spricht freilich nicht zwingend gegen sie. Es ist nicht ungewöhnlich, dass verschiedene Quellen uns *Pro Tanto*-Gründe für verschiedene, auch einander widersprechende Handlungen geben. Dennoch sollten solche Konflikte vermieden werden, sofern dies auf einfache Weise möglich ist, bzw. man sollte nicht auf leichtfertige Art solche Konflikte zulassen. Ist  $p$  ein Grund dafür,  $q$  zu tun, bedeutet dies ja doch immerhin, dass etwas, nämlich  $p$ , dafür spricht,  $q$  zu tun. Ist  $q$  indes eine solch niederträchtige Handlung wie diejenige, einem Kind seine Eistüte zu stehlen, fragt man sich zu Recht, ob überhaupt irgendetwas für  $q$  sprechen könne.<sup>47</sup> Angemessener wäre die Annahme, der Wunsch  $p$  könne nur dann für  $q$  sprechen, wenn es seinerseits etwas gibt, was für  $p$  spricht;  $p$  müsste mithin durch Ausweisung einer *desirability-characterisation* gerechtfertigt sein.

All diese Probleme lassen sich vermeiden, wenn der Modaloperator so verstanden wird, dass er sich über das gesamte Konditional erstreckt: Ich sollte sicherstellen, dass, so ich das kleine Kind zum Weinen bringen will, ich ihm seine Eistüte stehle. Oder: Ich sollte sicherstellen, dass ich das kleine Kind nicht zum Weinen bringen will oder ihm seine Eistüte stehle. Angenommen nun, es gebe einen unabhängigen normativen Grund, dem kleinen Kind seine Eistüte nicht zu stehlen. Dann habe

<sup>47</sup>Wie so oft, sind auch hier die Intuitionen unterschiedlich. Allerdings muss man schon eine sehr starke philosophische Brille tragen, um folgende Aussage machen zu können: „In saying that it was wrong of Hitler to have ordered the extermination of the Jews we would be saying that Hitler had a reason [...] not to do what he did. But what is horrible about someone who did what he did is that he could not have had such a reason. If he was willing to exterminate a whole people, there was no reason for him not to do so [...]“ (Harman 1977, S. 108–109)

ich fraglos eine Möglichkeit, diesem normativen Grund Beachtung zu schenken und gleichwohl die Forderung des Konditionals zu erfüllen, nämlich diejenige, meinen Wunsch aufzugeben, das Kind zum Weinen zu bringen (oder diesem Wunsch weniger Beachtung zu schenken).<sup>48</sup> Dies mag nicht immer ganz einfach sein, doch ist es auch nicht unmöglich, sofern man nicht davon ausgeht, dass unsere Wünsche uns überwältigen, ohne dass sie der rationalen Beeinflussung zugänglich wären. Entsprechendes gilt auch für diejenigen Fälle, in welchen das Antezedens des hypothetischen Imperativs Bezug auf eine Überzeugung nimmt: „Wenn ich glaube, dass meine Katze krank ist, dann sollte ich sie zum Tierarzt bringen.“ Ich sollte mithin sicherstellen, dass ich entweder meine Katze zum Tierarzt bringe oder die Überzeugung aufgebe, meine Katze sei krank. Diesen Imperativ kann ich auch erfüllen, indem ich meiner Überzeugung, meine Katze sei krank, auf den Grund gehe, sie gegebenenfalls als haltlos erweise und somit aufgebe.

Die vorangegangene Diskussion zeigt, dass das Vorliegen eines Wunsches oder einer Überzeugung, die im Antezedens eines hypothetischen Imperativs erwähnt werden, keinen Grund dafür liefert, der im Konsequens des Imperativs erwähnten Handlung nachzukommen.

### 3.3.4 Die Rolle von Wünschen

Wie tragen nun Wünsche, aber auch Ziele, Absichten, Hoffnungen, Neigungen etc., also Bernard Williams' *motivational set*<sup>49</sup>, zu unseren Handlungen bei? Wünsche, so hat sich gezeigt, sind keine (typischen<sup>50</sup>) normativen Gründe und auch keine (typischen) motivierenden Gründe, da normative und motivierende Gründe derselben ontologischen Kategorie, derjenigen der Tatsachen, angehören. Dies bedeutet indes nicht, dass unser Motivationsgefüge in unseren Entscheidungen keine Rolle spielt. Teichmanns Vergleich der theoretischen Schlüsse und der praktischen Schlüsse (Teichmann 2011, S. 61–73) ist hier hilfreich. Ähnlich wie die Schlussregel selbst keine Prämisse eines Schlusses darstellt, sondern als Rahmenbedingung diesen Schluss überhaupt möglich macht, kann man das Motivationsgefüge eines Menschen als den Rahmen verstehen, innerhalb dessen praktische Schlüsse getätigt werden. Es lässt die Tatsachen in einem bestimmten Licht erscheinen, lässt die einen prominent hervortreten, andere hingegen werden kaum beleuchtet und treten nicht als mögliche Handlungsgründe hervor. Ob der Umstand, dass meine Katze mir miauend um die Beine streicht, für mich einen Grund darstellt, sie aufzuheben und zu streicheln, hängt nicht zuletzt davon ab, wie tierliebend, weichherzig, nachgiebig etc. ich bin. Es sind nicht nur Absichten und Wünsche, die hier eine Rolle spielen, sondern genauso Gewohnheiten, Handlungsdispositionen, Charakterzüge, Hoffnungen und Ängste etc. All dies spielt also eine eminent wichtige Rolle darin, wie Handlungen zustande kommen, aber die Rolle ist nicht diejenige des *Handlungsgrundes*.

Damit wäre auch ein wichtiger Einwand entkräftet, der sich im Anschluss an Davidson 2001b, S. 8–13, anbringen liesse: Der Einwand räumt ein, dass Wünsche, Absichten, Hoffnungen, Neigungen etc. nicht als aktual Empfundene präsent sein müssen, um eine Handlung zu erklären. Aber eine Handlungserklärung sei den-

<sup>48</sup>Darwall beschreibt den Zusammenhang zwischen hypothetischen Imperativen und Handlungsgründen treffend: „To adopt an end is to place oneself under a norm of consistency requiring that one either take the necessary means or renounce the end. [...] From the facts that one has adopted *A* as end and that *B* is a necessary means to *A*, it does not follow that one ought or has reason to do *B*. If one had no reason to adopt *A* (or worse, reason not to do so), then maybe one should not do *B*, but give up *A*.“ (Darwall 2002, S. 7, zitiert ohne Fussnote)

<sup>49</sup>Für den Ausdruck siehe Williams 1979. Ulrike Heuer (1999, S. 609) spricht treffend von „Motivationsgefüge“.

<sup>50</sup>Die Qualifikation ist harmlos und wird nötig durch Sätze wie „Der Wunsch, seine Eltern zu töten, ist ein guter Grund, einen Psychiater aufzusuchen“ – das bereits zuvor erwähnte Beispiel lehnt sich an Anscombe 2005, S. 115, an.

noch unvollständig, werde gar kein Bezug zu einem Wunsch, einer Absicht, einer Hoffnung etc. gemacht. Also – so die Konklusion des Einwands – sind Wünsche, Absichten, Hoffnungen etc. eben doch Faktoren in einer Handlungserklärung. Nun steht es ausser Frage, dass eine Person andere Handlungen als die tatsächlichen ausführen würde, wenn sie ein radikal abweichendes Motivationsgefüge aufwiese. Daraus jedoch zu schliessen, dass jede Handlungserklärung Bezug auf dieses Motivationsgefüge nehmen muss, ist verfehlt.<sup>51</sup> In dem Bild, das oben gezeichnet wurde, spielen Wünsche, Absichten etc., welche den Hintergrund bilden, vor dem eine Handlung ausgeführt wird, vielmehr die Rolle von „Ermöglichungsbedingungen“ (*enabling conditions*), wie sie Dancy charakterisiert: „There is a difference between a consideration that is a proper part of an explanation, and a consideration that is required for the explanation to go through, but which is not itself a part of that explanation. I call the latter ‚enabling conditions‘.“ (Dancy 2000, S. 127)<sup>52</sup>

### 3.3.5 Moralischer Rationalismus

Die bisherige Diskussion in diesem Abschnitt 3.3 nahm noch keinen Bezug zur Moral, sondern legte die Grundlage für die nun folgende Diskussion des *moralischen Rationalismus*. Mit diesem Begriff wird häufig eine der vielen internalistischen Thesen bezeichnet, die besonders in der Moralphilosophie diskutiert werden.<sup>53</sup> Der moralische Rationalismus besteht in der folgenden Behauptung:

Notwendigerweise gilt: Wenn es für eine Person *A* gut/geboden ist, *p* zu tun, dann hat *A* einen (übertrumpfbaren) normativen Grund, *p* zu tun.

Die Frage, wie diese These zu beurteilen und allenfalls zu begründen oder zu widerlegen ist, muss zurückstehen hinter der Frage, wie sie sinnvollerweise zu verstehen ist. Einen Anhaltspunkt bietet dafür der Notwendigkeitsoperator, der die These umfasst. Damit – so eine gängige Interpretation – sei eine begriffliche Notwendigkeit gemeint: Nimmt ein Akteur *A* an, es sei für ihn geboten, *p* zu tun, aber nicht, er habe einen normativen Grund, *p* zu tun, versteht *A* nicht, was es heisst, etwas sei

<sup>51</sup> Das Motivationsgefüge sowie weitere, möglicherweise unbekannte Faktoren können, allerdings auf eher triviale Art, als kausal ursächlich verstanden werden, zumindest bei Handlungen, die eine Körperbewegung involvieren: Unter der Annahme, die materiale Welt sei kausal geschlossen und somit habe jedes materiale Ereignis eine kausale Ursache, hat auch die betreffende Körperbewegung eine kausale Ursache. Die Beschreibung dieser Regularitäten und Gesetzmässigkeiten mag interessant und aufschlussreich sein, sie steht aber in keiner Weise in Konkurrenz zu den Handlungserklärungen, von denen bisher gesprochen wurde, geht es hier doch bestenfalls um erklärende, nicht aber um motivierende Gründe (vgl. dazu Dancy 2000, S. 171–177). Nicht jede Handlung involviert indes eine Körperbewegung. Interessanterweise ermöglicht es wiederum eine von Davidson entwickelte Idee, auch solche Handlungen auf harmlose Weise als kausal verursacht auszuweisen: Wenn der anomale Monismus (Davidson 2001c) ein adäquates Bild des Verhältnisses zwischen dem Mentalen und dem Körperlichen bietet, dann ist jedes mentale Einzelereignis identisch mit einem körperlichen Einzelereignis. Als Letzteres ist dieses Ereignis in eine Kausalkette eingebunden, jedoch – so der „Anomalie-Teil“ der Theorie – gibt es keine psychophysischen Gesetzmässigkeiten. Unter Annahme der Adäquatheit dieser Theorie kann man somit jede Handlung auch als kausal verursacht verstehen, ohne dass dies indes dem bisher gegebenen Bild von Handlungserklärungen widerspräche.

<sup>52</sup> Dancy führt den Term „Ermöglichungsbedingungen“ einzig in Zusammenhang mit Überzeugungen ein und scheint auf den ersten Blick Wünschen nicht die Rolle von Ermöglichungsbedingungen zuzuschreiben. Eine Bemerkung an späterer Stelle rückt indes Wünsche gleichsam in die Nähe von Ermöglichungsbedingungen: „None of this does anything to show that the beliefs and desires of the agent, conceived as psychological states, are utterly irrelevant to the explanation of action. We have already allotted to them a perfectly good place, as enabling conditions within an explanation of the now familiar normative style.“ (Dancy 2000, S. 169)

<sup>53</sup> Der Term wird etwa verwendet in Halbig 2007, S. 23–25, und Enoch 2011, S. 14. Der Ursprung scheint bei Michael Smith (1994, S. 62) zu liegen. Brink spricht denn auch noch nicht von moralischem Rationalismus, sondern von einem „agent internalism about justifying reasons“ (Brink 1989, S. 37–43).

moralisch geboten. Dies hiesse, dass die These des moralischen Rationalismus zu einem der Allgemeinplätze zählen könnte, welche die Rolle moralischer Eigenschaften festlegen (siehe 3.1.5 und 3.1.7).

Nun könnte man denken, es lasse sich auf dieser begrifflichen Ebene für den moralischen Rationalismus wie folgt argumentieren: Ist es für  $A$  geboten,  $p$  zu tun, dann besagt dies doch schlechterdings, dass  $A$   $p$  tun soll, und zwar wegen  $\varphi$ , wobei hier  $\varphi$  nichts anderes ist als eben der Umstand, dass es für  $A$  geboten ist,  $p$  zu tun. Also hat  $A$  trivialerweise einen Grund,  $p$  zu tun. Diesem Argument kann entgegengehalten werden, es handle sich hierbei eben „nur“ um einen moralischen Grund, die Frage bestehe indes darin, ob moralische Gründe immer gute Gründe seien. Ist es also notwendigerweise so, dass  $A$ , wenn er  $p$  (moralisch) tun soll,  $p$  auch im Sinne einer umfassenderen Rationalität tun soll? Ist mit dieser Art von Rationalität eine Rationalität der Wunscherfüllung ( $A$  soll das tun, was seine Wünsche erfüllt) oder des Egoismus ( $A$  soll das tun, was in seinem Interesse ist) gemeint, erweist sich die These des moralischen Rationalismus als haltlos. Es sei denn, dass alles, was  $A$  aus moralischen Gründen tun soll, auch etwas ist, was er aus einem der anderen Gründe tun soll. Dies ist zumindest nicht aus begrifflichen Gründen wahr.<sup>54</sup> Nun können die Vertreterinnen des moralischen Rationalismus zu Recht von jeder der genannten Arten von Rationalität in Abrede stellen, dass sie diejenige ist, die in der Frage „Hat  $A$  einen Grund,  $p$  zu tun, wenn es für ihn geboten ist,  $p$  zu tun?“ zum Tragen kommt. Keine der beiden angeführten Arten von Rationalität kann von sich in Anspruch nehmen, die zuvor genannte „umfassendere“ Rationalität darzustellen. Mit dem gleichen Recht, mit welchem man sich die soeben erwähnte Frage zur Moral stellen kann, kann man nämlich folgende Fragen stellen: „Hat  $A$  einen Grund,  $p$  zu tun, wenn  $p$  zur Erfüllung eines Wunsches von  $A$  beiträgt?“; „Hat  $A$  einen Grund,  $p$  zu tun, wenn  $p$  im Interesse  $A$ 's liegt?“ In allen drei Fällen (auch dem moralischen) dürfte die Antwort ein überzeugtes „Ja“ sein, allerdings nur, solange die Frage ohne Notwendigkeitsoperator gestellt wird. Werden die drei Fragen indes mit „Ist es notwendigerweise der Fall, dass ...“ eingeleitet, so wird die Zustimmung in allen drei Fällen brüchig. Es scheint somit, als führe dieser Argumentationsstrang weder für die Befürworterin noch den Gegner des moralischen Rationalismus zu einem befriedigenden Ergebnis.

Ein alternatives Argument für diese begriffliche Notwendigkeit hebt mit der Feststellung an, unsere moralische Praxis, etwa wenn es um Reaktionen auf normwidriges Verhalten geht, deute darauf hin, dass man moralische Tatsachen als normative Gründe versteht: Eine Tennisspielerin, die sich konsequent nicht an die Regeln des Spiels hält und von den Mitgliedern ihres Tennisclubs dafür gerügt wird, kann entgegnen, die Regeln des Tennis kümmern sie ohnehin nicht und – in letzter Konsequenz – es handle sich bei ihrem Spiel gar nicht um Tennis, sondern um ein ganz anderes Spiel (vgl. Halbig 2007, S. 317, 340; das Beispiel stammt, wie Halbig festhält, von Ludwig Wittgenstein). Im Falle eines moralischen Regelverstosses und eines diesen sanktionierenden Tadels kann aber der so Getadelte nicht einfach mit Schulterzucken reagieren oder mit der Ankündigung, er wolle das „moralische Spiel“ nicht mitmachen. Der Fehlbare ist Teil der moralischen Gemeinschaft und hat als solcher einen (normativen, nicht-moralischen) Grund, so zu handeln, wie es die Moral von ihm verlangt. Mit dieser Antwort werden indes, wie so oft in der Metaethik, gleich mehrere neue Fragestränge eröffnet: Wer gehört zur moralischen Gemeinschaft, und weshalb? (Sind es alle menschlichen oder alle rationalen oder alle potentiell rationalen Wesen? Kann man die Ausserirdischen, die im Film „Independence Day“ die Erde überfallen und unzählig viele Menschen töten, dafür moralisch tadeln?) Eine Antwort auf diese Fragen wird nicht durch einen Begriff

<sup>54</sup>Philippa Foot löst das Problem, indem sie das moralisch Gesollte als Teil einer umfassenderen Rationalität des natürlich Guten versteht; siehe dazu unten in diesem Abschnitt und vor allem S. 171 f.

von Moral geliefert, auf den sich alle an der Diskussion Beteiligten einigen könnten, sondern liegt bereits in einer substantiellen Moraltheorie (mehr dazu weiter unten). Die Vermutung liegt nahe, dass man, so man den moralischen Rationalismus als eine aus begrifflichen Gründen notwendige These vertreten will, letztlich nicht umhinkommt, den moralischen Rationalismus als Standardannahme bzgl. der Moral zu deklarieren und dies anschliessend bloss noch zu plausibilisieren, zum Beispiel mit Hilfe der obigen Erwägungen.

Eine andere Möglichkeit, die Frage des moralischen Rationalismus anzugehen, liegt darin, diese gar nicht als metaethische (oder zumindest nicht als metanormative) Frage zu betrachten, ein Weg, den ansatzweise Enoch in der Verteidigung seines „Robusten Realismus“ einschlägt: „So it makes sense to ask whether we have reasons to do as morality requires that we do. And importantly, this is an entirely *intra-normative* question. To an extent, then, I can remain neutral on this question. Robust Realism is a metanormative theory, and is arguably consistent with many different intra-normative stories [...]“ (Enoch 2011, S. 242–243) Auch der Cornell-Realist Brink, der sich als Externalist bezüglich Gründen versteht, anerkennt diese Möglichkeit: „An externalist, as I understand externalism, might actually accept (1) [i. e. die These des moralischen Rationalismus, T. H.], but he could do so only *after* or *as the result of* defending, or at least accepting, certain claims about the nature of morality and rationality.“ (Brink 1989, S. 58–59, Hervorhebungen im Original)<sup>55</sup>

Anhand eines Beispiels, nämlich dem neo-aristotelischen Naturalismus, der in Kapitel 4 zum Thema wird, kann gezeigt werden, wie eine solche Verteidigung des moralischen Rationalismus aus einer substantiellen Moraltheorie heraus geführt werden kann: Der neo-aristotelische Naturalismus in der Ausprägung von Foot (2001) und Hursthouse (1999) besagt, ein Mensch, der unmoralisch handelt, sei in ähnlichem Sinne fehlerhaft wie eine Biene, die keinen Honigtanz aufführt oder ein Löwenzahn, der keine tiefen Wurzeln aufweist. Man kann selbstredend nach Erklärungen dafür fragen, weshalb eine Biene einen Honigtanz aufführt oder weshalb ein Löwenzahn tiefe Wurzeln hat. Aber die Antwort auf ein solches Weiterfragen wird nur genauer erläutern, welche Rolle die tiefen Wurzeln oder der Honigtanz für die betreffende Lebensform spielen und wie sie zur Existenz- oder Arterhaltung beitragen. Eine weitere Frage „Aber warum? Könnte/Sollte die Biene denn nicht ganz anders?“ lässt sich nicht mehr sinnvoll stellen. Es gehört eben zum Funktionieren eines Löwenzahns, tiefe Wurzeln zu haben, und es gehört eben zu einer gesunden, normalen Biene, einen Honigtanz aufzuführen. (Wie Kapitel 4 noch zeigen wird, divergieren die Positionen von Foot und Hursthouse hinsichtlich des moralischen Rationalismus auf interessante Weise: Hursthouse unternimmt grosse Anstrengungen, um die aristotelische These zu verteidigen, die Tugenden nützen dem Menschen (siehe S. 158 ff. dieser Arbeit). Da man, so wenigstens Hursthouses Annahme, nicht mehr sinnvoll fragen kann, weshalb man etwas tun solle, was dem eigenen Wohlergehen zuträglich ist, wäre damit eine Form des moralischen Rationalismus gerechtfertigt, wenn auch unklar ist, mit welcher Art von Notwendigkeit die rationalistische These in diesem Fall gelten soll. Einen anderen Weg schlägt Foot ein, indem sie die moralische Rationalität als eine der Formen zu etablieren versucht, welche die Rationalität der „menschlichen Gutheit“ annehmen kann, siehe S. 171 f. dieser Arbeit.)

Als Resultat dieses Abschnitts kann Folgendes festgehalten werden: Es ist nicht ausgeschlossen, den moralischen Rationalismus als eine aus begrifflichen Gründen

<sup>55</sup>Brink wird in diesem Punkt unterstützt von Sturgeon: „On any plausible naturalistic account of morality, its role includes at a minimum promoting human goods about which people care a great deal; a central case will be resolving standard kinds of recurring conflict in mutually beneficial ways. It is, therefore, hard to imagine [...] that it would not turn out that typical humans would normally have reasons of considerable weight for promoting moral goods and honoring moral duties.“ (Sturgeon 2006, S. 111)

wahre These zu verstehen, die denn auch zu den Allgemeinplätzen gezählt werden kann, welche die Rolle moralischer Eigenschaften festlegen. Zugleich aber kann eine (sich hinsichtlich der Art des vorangestellten Modaloperators unterscheidende) These des moralischen Rationalismus durch die Art und Weise gerechtfertigt werden, wie substantielle Moral- und Rationalitätstheorien das Verhältnis von moralischen und normativen Gründen bestimmen. Der folgende Abschnitt erörtert die Frage, inwiefern der ethische Naturalismus moralische Tatsachen als normative Gründe ausweisen kann und inwiefern natürliche Tatsachen normative Tatsachen sein können.

### 3.3.6 Normative und natürliche Tatsachen

Als ein schlagendes Argument gegen den moralischen Rationalismus könnte Mackies *argument from queerness* betrachtet werden. Dies ist indes nicht die Konsequenz, die Mackie selbst aus seinem Argument zieht. Vielmehr hält dieser den moralischen Rationalismus „Wenn es für eine Person *A* geboten ist, *p* zu tun, dann hat *A* einen (übertrumpfbaren) normativen Grund, *p* zu tun“ für eine Position, die von unseren moralischen Diskursen vorausgesetzt wird:

The ordinary user of moral language means to say something about whatever it is that he characterizes morally [...] But the something he wants to say is not purely descriptive, certainly not inert, but something that involves a call for action or for the refraining from action, and one that is absolute, not contingent upon any desire or preference or policy or choice, his own or anyone else's.

(Mackie 1990, S. 33)

Mackie selbst zieht aus dieser Analyse der moralischen Begrifflichkeit die bekannte Konsequenz, es gebe keine moralischen Werte, welche moralische Aussagen, wie sie im Antezedens der Rationalismusthese gemacht werden, wahr machen würden. Eine Entität, die, wie Mackies berühmte Formulierung lautet, „has to-be-pursuedness somehow built into it“ (Mackie 1990, S. 40), sei so seltsam (*queer*), dass man ihre Existenz ablehnen müsse. Mackies Kritik an der „Seltsamkeit“ moralischer Entitäten teilt in einer Hinsicht das Schicksal von Moores Argument der offenen Frage. Während Letzteres von vielen Philosophen zum Anlass genommen wurde, eine nonkognitivistische Position zu vertreten (und nicht eine nicht-naturalistische realistische Position, wie Moore sie entwickelte), wurde Mackies Kritik von vielen zum Anlass genommen, seine begriffliche Analyse abzulehnen, insbesondere auch den moralischen Rationalismus. Dies ist etwa die explizite Position von David Brink (1989) und Peter Railton (2003b): Moralische Tatsachen sind natürliche Tatsachen (und sind deshalb alles andere als seltsam), insbesondere inhäriert ihnen auch keine *to-be-pursuedness*.

Dieser Abschnitt schlägt einen anderen Weg ein: Der Position von Brink und Railton ist darin beizupflichten, dass moralische Tatsachen natürliche Tatsachen sind. Deshalb sind sie auch nicht Mackies *argument from queerness* unterworfen und es bedarf zum Beispiel keiner speziellen Fähigkeit der moralischen Wahrnehmung (Mackie 1990, S. 38), um das Bestehen einer moralischen Tatsache auszuweisen (vgl. dazu die Ausführungen im Exkurs zum Cornell-Realismus, 3.1.3). Aber (und darin besteht nun der Unterschied zu Brink und Railton): Moralische Tatsachen sind immer noch derart, dass sie Handlungsgründe darstellen, die These des moralischen Rationalismus ist also wahr. Dies zieht indes die Aufgabe nach sich, zu zeigen, inwiefern eine natürliche Tatsache (sei es nun eine moralische oder eine nicht-moralische Tatsache) einen normativen Grund darstellen kann und inwiefern normative Tatsachen natürliche Tatsachen sein können.

Ist  $\varphi$  ein normativer Grund für die Handlung  $p$ , so rechtfertigt  $\varphi$  die Handlung  $p$  derart, dass die Frage „Weshalb tust du  $p$ ?“ mit dem Verweis auf  $\varphi$  in einer Weise

beantwortet werden kann, die ein Weiterfragen überflüssig macht. Die Tatsache, dass eine Geldspende die Not der von einem Erdbeben Betroffenen lindert, ist ein Grund dafür, ein Hilfswerk mit einer entsprechenden Spende zu unterstützen. Die Tatsache, dass durch den Zoobesuch mit den Kindern ein Versprechen gegenüber den Kindern eingelöst wird, ist ein Grund dafür, mit den Kindern den Zoo zu besuchen. In beiden Aussagen ist es eine natürliche Tatsache (in dem epistemischen Sinn, der dem Begriff in 2.7.3 gegeben wurde), die den Grund dafür darstellt, etwas zu tun. Inwiefern sind aber die genannten Tatsachen überhaupt moralische Tatsachen? Die folgende Antwort bedient sich der in 2.8.7 ausgeführten Möglichkeit, die These des ethischen Naturalismus, „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“, als eine These über die Konstitution moralischer Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften (oder die Konstitution moralischer Tatsachen durch natürliche Tatsachen) zu verstehen. Die genannten Tatsachen sind, so kann man sagen, in dem Sinne moralische Tatsachen, als sie die Struktur „Handlung  $p$  weist eine Eigenschaft  $\alpha$  auf, die in der betreffenden Situation die Realisation einer ethischen Eigenschaft darstellt“ aufweisen: Die Handlung der Geldspende weist die Eigenschaft auf, die Not der Betroffenen zu lindern, und diese Eigenschaft wiederum ist die Art und Weise, wie in der betreffenden Situation die Qualität, eine gute (oder barmherzige) Handlung zu sein, realisiert ist. Die Handlung des Zoobesuchs weist die Eigenschaft auf, eine Versprechenserfüllung zu sein, und diese Eigenschaft wiederum ist eine Art, wie in der betreffenden Situation die Eigenschaft, das moralisch Richtige zu sein, realisiert ist. Gegen diese Analyse wendet Derek Parfit ein, sie genüge nicht, um die naturalistische These der Identität von natürlichen und normativen Eigenschaften zu stützen. Es handle sich um „quite different properties“ (Parfit 2011b, S. 301). Bedeutet allerdings die Konstitution oder Realisation einer Entität durch eine andere Entität nicht zugleich deren Identität (s. dazu 2.8.7), greift Parfits Einwand nicht.

Zumindest auf die soeben genannte Weise können also im Sinne der Konstitutions-Lesart der These „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“ die als natürliche Tatsachen verstandenen moralischen Tatsachen normative Gründe darstellen. Allerdings würden zumindest Gegnerinnen des ethischen Naturalismus abstreiten, dass es sich bei der Tatsache, dass eine Geldspende die Not der Betroffenen lindert, um eine *normative* Tatsache handelt, allein schon aus dem simplen Grund, dass in der Proposition, welche diese Tatsache ausdrückt, keine normativen Begriffe vorkommen. Eine solche Proposition, in der explizit von ethischen Begriffen die Rede ist, wäre etwa „Es ist verwerflich, jemanden zur Erlangung eines persönlichen Vorteils zu belügen.“ Inwiefern handelt es sich bei der durch diese Proposition ausgedrückten Tatsache um eine natürliche Tatsache? Der ethische Naturalismus kann folgende Analyse liefern: „Jemanden zur Erlangung eines persönlichen Vorteils zu belügen, weist eine natürliche Eigenschaft auf, welche die Art und Weise darstellt, wie die Eigenschaft der Verwerflichkeit in dieser Situation realisiert ist.“ (Eine substantiellere naturalistische Theorie würde diese Eigenschaft zweifellos noch genauer zu benennen versuchen; sollte dies nicht gelingen, spricht dies allerdings ebenso wenig gegen den ethischen Naturalismus, wie es gegen die These der multiplen Realisierbarkeit psychischer Zustände durch physiologische Zustände spricht, dass es nicht immer gelingt, den physiologischen Zustand zu identifizieren, der einen bestimmten psychischen Zustand realisiert.)

Wie kann es sich nun bei solchen moralischen (und natürlichen) Tatsachen um normative Gründe handeln? Insofern es moralische Tatsachen sind, würden wir – wenn denn der moralische Rationalismus wahr ist – selbstverständlich erwarten, dass sie auch normative Gründe darstellen. Aber, so der hartnäckige Einwand, wenn moralische Tatsachen nichts anderes sind als natürliche Tatsachen, müsste doch auch eine „nur“ natürliche Tatsache einen normativen Grund darstellen können. Darauf sind zwei Antworten denkbar, die sich nicht ausschließen. *Einerseits* scheint es nichts Ungewöhnliches zu sein, dass natürliche Tatsachen normative Gründe dar-

stellen. Dass Schlangen auf Bewegung reagieren, ist ein Grund dafür, bei der Begegnung mit einer giftigen Schlange still stehen zu bleiben (vgl. für das Beispiel Parfit 2011a, S. 34–35). Dass ein Gast allergisch auf Katzenhaare ist, ist ein Grund dafür, vor seinem Eintreffen die ganze Wohnung gründlich zu reinigen. Dem Einwand, die im „Dass“-Satz genannten Tatsachen seien nur dann normative Gründe, wenn sie in Verbindung mit einem entsprechenden Wunsch stünden, wurde bereits entgegnet: Ein solcher Wunsch mag als Ermöglichungsbedingung der Handlung nötig sein, um den Grund motivational wirksam zu machen, aber dies spricht nicht dagegen, dass die genannten Tatsachen normative Gründe für die entsprechende Handlung darstellen. *Andererseits* kann der Vertreter eines ethischen Naturalismus, der moralische Tatsachen als durch natürliche Tatsachen konstituiert versteht, darauf verweisen, dass in diesem Fall auf der Ebene des Konstituierten gänzlich andere Charakterisierungen möglich sind als auf der Ebene des Konstituierenden. Wenn die Statue, aber nicht die sie konstituierende Lehmportion anbetungswürdig ist, kann man auch davon sprechen, eine moralische Tatsache stelle einen normativen Grund dar, ohne dass dies für die sie konstituierende natürliche Tatsache gelten muss.

So leicht wird sich die Gegnerin des ethischen Naturalismus indes wohl nicht zufriedengeben. Sie mag einwenden, die eigentlichen normativen Tatsachen seien bisher noch gar nicht zur Sprache gekommen. In diese Richtung geht etwa ein nicht-naturalistischer Einwand von Dancy:

Some normative facts, then, are more complex than the simple fact that one ought to do this; they contain that fact, but they also contain what makes that simple fact the case. Such facts are of this form: that *p* makes it the case that one ought (or has reason) to act in way *w*. These metafacts are facts about some matter of fact and about its making a difference to how to act. They constitute direct answers not only to the practical question what to do, but also to the question why. It is these metafacts that I think of as the central normative facts, by reference to which the normativity of all others is to be understood.  
(Dancy 2006, S. 137)

Die eigentlichen normativen Tatsachen sollen mithin Metatatsachen sein, welche etwas darüber aussagen, weshalb normative Tatsachen „erster Stufe“ überhaupt bestehen. Eine dieser „zentralen“ normativen Tatsachen wäre dann etwa die folgende: Dass mit dem Anzünden der Katze einem fühlenden Wesen Schmerz zugefügt wird, führt dazu, dass man die Katze nicht anzünden sollte. (Die Übersetzung von „makes it the case“ mit „führt dazu“ widerspiegelt die Unklarheit, um welche Art von Relation es sich dabei handelt, namentlich ob damit ein Kausal- oder ein Begründungsverhältnis gemeint ist.) Der Naturalist kann nun zwar die folgenden Tatsachen als natürliche Tatsachen ausweisen: dass eine Katze angezündet wird (so dies denn der Fall ist); dass das Anzünden der Katze einem fühlenden Wesen Schmerz zufügt; dass man die Katze nicht anzünden sollte (insofern die Entzündungshandlung eine Eigenschaft hat, nämlich einem fühlenden Wesen Schmerz zuzufügen, die in dieser Situation die Realisation der Falschheit ist). Aber der Naturalist kann *nicht* behaupten, die Tatsache „Dass mit dem Anzünden der Katze einem fühlenden Wesen Schmerz zugefügt wird, führt dazu, dass man die Katze nicht anzünden sollte“ sei eine natürliche Tatsache. Weil diese zentrale Form von normativen Tatsachen nicht mit natürlichen Tatsachen identisch sei, so Dancy, gelte dies auch nicht für die einfacheren normativen Tatsachen der Art „Es ist falsch, *p* zu tun“. Beiden sei gemeinsam, dass sie denselben „Gegenstand“ (*subject matter*) hätten (nämlich, so kann man vermuten, die Frage, wozu man weshalb Gründe hat), und dieser Gegenstand sei derart unterschiedlich vom Gegenstand natürlicher Tatsachen, dass diese beiden schwerlich miteinander zu identifizieren seien. Eine ähnliche, in ihrer Rhetorik aber ehrlichere „Begründung“ liefert Enoch (2011, S. 100), indem er behauptet:



„Normative facts and properties [...] are just too different from natural ones to be a subset of them.“ Von allen Einwänden gegen einen ethischen Naturalismus dürfte dies derjenige sein, dem am schwersten zu entgegnen ist. Dies liegt allerdings nicht nur an einer vermeintlichen Schwäche des ethischen Naturalismus, sondern auch daran, dass zu wenig deutlich wird, wie der Einwand genau zu verstehen ist und auf welche Weise ihm überhaupt begegnet werden könnte. Die folgenden Antwortversuche würden wohl weder Dancy noch Enoch überzeugen, doch allein aufgrund der Formulierung ihrer Einwände lässt sich dies auch nicht ausschließen:

- Ähnlich wie die höherstufige Tatsache, dass Erna gerechtfertigt ist, nicht an den Weihnachtsmann zu glauben, durch Tatsachen niedrigerer Stufe (z. B. dass sich auf dem Dachboden ein Weihnachtsmannkostüm befindet) realisiert wird (siehe 2.8.1), könnte es sich bei der höherstufigen Tatsache „Dass mit dem Anzünden der Katze einem fühlenden Wesen Schmerz zugefügt wird, führt dazu, dass man die Katze nicht anzünden sollte“ („Dass  $p$  die natürliche Eigenschaft  $\alpha$  hat, führt dazu, dass man  $p$  nicht tun sollte“) um eine Tatsache handeln, die durch Tatsachen niedrigerer Stufe realisiert wird, wobei sich diese Tatsachen niedrigerer Stufe dann als natürliche Tatsachen erweisen könnten. Dies wäre die schlagkräftigste Entgegnung auf Dancys Einwand, doch ist ungewiss, ob sich eine solche Zurückführung auf Tatsachen niedrigerer Stufe bewerkstelligen lässt. Als Erstes müsste entschieden werden, um welche Art von Relation es sich bei „makes it the case“ handelt. Dancy dürfte kaum eine kausale Relation im Sinn haben, was dann allenfalls für eine Begründungsrelation spricht: Dass  $p$  die natürliche Eigenschaft  $\alpha$  hat, ist der Grund dafür, weshalb man  $p$  nicht tun sollte. Diese Metatatsache wäre dann zum Beispiel realisiert in der Tatsache niedrigerer Stufe, dass die natürliche Eigenschaft  $\alpha$ , die der Handlung  $p$  zukommt, eine Realisation der moralischen Eigenschaft, niederträchtig zu sein, ist. (Sofern der moralische Rationalismus wahr ist, gibt es einen Grund, eine niederträchtige Handlung nicht auszuführen. Mithin realisiert sich in der Tatsache, dass die natürliche Eigenschaft  $\alpha$ , die der Handlung  $p$  zukommt, eine Realisation der moralischen Eigenschaft, niederträchtig zu sein, ist, die höherstufige Tatsache, dass der Umstand, dass der Handlung  $p$  die Eigenschaft  $\alpha$  zukommt, der Grund dafür ist, weshalb man  $p$  nicht tun sollte.) Da die Angemessenheit dieser Analyse in Frage steht, sollte die Antwort auf Dancys und Enochs Einwand indes nicht allein von ihr abhängen.
- Die These des ethischen Naturalismus kann dahingehend angepasst werden, dass nur normative Eigenschaften und Tatsachen erster Ordnung als natürliche Eigenschaften und Tatsachen betrachtet werden. Dies wäre dann zwar eine moderatere Form des ethischen Naturalismus, aber dem Naturalisten ist ja nicht daran gelegen, eine möglichst aufsehenerregende Position zu vertreten, sondern eine wenn möglich wahre Position. Zudem ist ungewiss, wie sehr es sich überhaupt um eine genuine Einschränkung handelt. Wenn die normativen Metatatsachen, von denen Dancy spricht, aus begrifflichen Gründen gelten sollen, die entsprechenden Propositionen mithin analytisch sind, zählen sie ohnehin nicht zu den Tatsachen, auf die sich die ursprüngliche naturalistische These (siehe 2.7.3) erstreckt.
- Wie die Rede vom „Gegenstand“ einer Tatsache zu verstehen ist, geht aus Dancys Text nicht hervor. Ungeachtet dieses Klärungsbedarfs ist indes nicht nachvollziehbar, weshalb der Umstand, dass zwei Tatsachen einen unterschiedlichen Gegenstand haben, es verunmöglichen soll, dass diese beiden Tatsachen wenn nicht in einem Identitäts-, so doch zumindest in einem Konstitutionsverhältnis zueinander stehen. Während über eine Lehmportion Aussagen gemacht werden können, die aus der Physik, Geologie oder Chemie stammen,

lassen sich über die Statue, die durch die Lehmportion konstituiert wird, Aussagen aus gänzlich anderen Gebieten, etwa der Kunstgeschichte oder der Ästhetik, machen. Dies spricht aber nicht dagegen, dass zwischen Lehmportion und Statue eine äusserst enge Relation besteht.

- Dancys These, die Nicht-Natürlichkeit der höherstufigen normativen Tatsachen erstreckte sich auf die Tatsachen niedrigerer Stufe, kann durch einen Vergleich mit wissenschaftlichen Tatsachen in Zweifel gezogen werden. Die Tatsache „dass eine Hypothese noch nicht durch Experimente falsifiziert werden konnte, macht diese Hypothese plausibel“ ist keine natürliche Tatsache. Es ist aber eine Tatsache darüber, wie eine natürliche Tatsache (dass eine Hypothese noch nicht durch Experimente falsifiziert werden konnte) sich zu einer weiteren (strittigerweise ebenfalls natürlichen) Tatsache (nämlich dass die Hypothese plausibel ist) verhält. Mindestens im Fall der Physik scheinen also niedrigstufige natürliche Tatsachen Bestandteile von höherstufigen nicht-natürlichen Tatsachen zu sein, und die Frage, weshalb dies im Fall der Moral anders sein soll, stellt sich erneut.
- Bereits die Diskussion des moralischen Rationalismus hat darauf verwiesen, dass es sinnvoll und angemessen sein mag, die Frage nach dessen Korrektheit als eine substantiell normative Frage zu verstehen und nicht als eine meta-ethische. Die Frage nach dem Status der normativen Tatsache „Dass mit dem Anzünden der Katze einem fühlenden Wesen Schmerz zugefügt wird, führt dazu, dass man die Katze nicht anzünden sollte“ sollte also vielleicht erst dann gestellt werden, wenn eine konkrete Ausgestaltung des ethischen Naturalismus vorliegt. Wie zuvor kann der neo-aristotelische Naturalismus, und zwar in der Version von Hursthouse (siehe vor allem S.166), als Beispiel dienen: Eine Handlung, so Hursthouse, ist genau dann moralisch richtig, wenn ein tugendhafter Mensch sie unter diesen Umständen ausführen würde. Die normative Tatsache kann dann umformuliert werden zu „Dass mit dem Anzünden der Katze einem fühlenden Wesen Schmerz zugefügt wird, führt dazu, dass die Handlung eine Handlung ist, die ein tugendhafter Mensch unter diesen Umständen nicht ausführen würde“. Sollte die unbestimmte Wendung „führt dazu“ nun auch so gelesen werden können, dass damit eine „Manifestationsrelation“ ausgedrückt wird, lässt sich die Tatsache knapp wie folgt ausdrücken: „Dass mit dem Anzünden der Katze einem fühlenden Wesen Schmerz zugefügt wird, stellt die Weise dar, wie sich in dieser Handlung eine Untugend manifestiert.“ Diese Tatsache wiederum ist so natürlich oder nicht-natürlich, wie es Tatsachen über Tugenden in einem neo-aristotelischen Naturalismus sind (dazu mehr in Kapitel 4). Da es ungewiss ist, als welche Art von Relation Dancys „makes it the case“ zu verstehen ist, lässt sich auch nicht abschliessend beurteilen, ob die hier gelieferte Umformulierung der normativen Tatsache überzeugt. Dies spielt indes keine grosse Rolle, sollte damit doch einzig die folgende Vermutung veranschaulicht werden: Eine normative Tatsache mag sich als natürliche Tatsache ausweisen lassen, wenn die normativen Begriffe in der Formulierung dieser normativen Tatsache durch diejenigen Begriffe ersetzt werden, die eine bestimmte substantielle Theorie des ethischen Naturalismus vorsieht. Zentral für dieses Projekt ist eine vorgängige Klärung der „makes it the case“-Relation.

Die soeben genannten Möglichkeiten der Entgegnung auf Dancys Einwand gegenüber dem ethischen Naturalismus dürften den Kritikerinnen kaum genügen. Die Intuition, normative Tatsachen seien „just too different“ (wie Enoch es ausdrückt) von natürlichen Tatsachen, bleibt unvermindert stark, und dies wohl ungeachtet des Umstands, dass es sich beim Verhältnis zwischen ethischen und natürlichen Tatsa-

chen, wie es ein gemässigter ethischer Naturalismus postuliert, nicht um Identität, sondern bloss um Konstitution handelt. Um es metaphorisch auszudrücken: Auch wenn der gemässigte Naturalist eine Grenzlinie zwischen ethischen und natürlichen Tatsachen gezogen hat, ist diese der nicht-naturalistischen Kritikerin weitaus zu undeutlich. Die fundamentale Verschiedenheit zwischen dem Bereich des Normativen einerseits und dem Bereich des Natürlichen andererseits ist für viele Moralphilosophen eine kaum sinnvoll zu leugnende Grundannahme. Darin spiegelt sich die David Hume zugeschriebene Meinung, es gebe eine strikte Trennung zwischen „Sein“ und „Sollen“, zwischen *fact* und *value*.<sup>56</sup> Ungeachtet ihrer weiten Verbreitung ist die Annahme einer solchen scharfen Trennlinie indes nicht unumstritten, und sie lässt sich zu Recht anzweifeln. Nicht dass es an sich problematisch wäre, von natürlichen Tatsachen einerseits, normativen Tatsachen andererseits zu sprechen. Doch der Umstand, dass eine begriffliche Unterscheidung gemacht werden kann, besagt noch nicht, dass eine strikte Dichotomie zwischen den beiden Konzepten besteht. Nur weil man sinnvollerweise von Tag und Nacht sprechen kann, bedeutet dies noch nicht, dass auch in der Dämmerung kein Zweifel darüber besteht, welcher der beiden Begriffe nun anwendbar ist. Putnam (2002, S. 11) spricht in diesem Zusammenhang von einer „crucial transition [...] from an innocent distinction to a metaphysical dualism“. Einen ähnlichen Punkt macht Griffin: „Philosophers did a service in distinguishing between recognition and reaction, but a disservice in separating them so sharply.“ (Griffin 1996, S. 56) Die Annahme einer Tatsachen-Werte-Dichotomie bzw. einer Natürlich-Normativ-Dichotomie erinnert an eines der beiden „Dogmen“ des Empirismus, die Quine in seinem berühmten Aufsatz „Two Dogmas of Empiricism“ (Quine 1980) attackiert, nämlich die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen. In seiner Kritik an der Sinnhaftigkeit der Unterscheidung überhaupt mag Quine übereifrig gewesen sein. Indes büsst seine These, dass Überzeugungen nicht einzeln durch Empirie bestätigt oder verworfen werden können, dadurch nichts von ihrer Überzeugungskraft ein. Quine propagiert ein holistisches Bild: Nur das *conceptual scheme* als Ganzes lässt sich (aufgrund pragmatischer Kriterien) durch die Erfahrung bestätigen oder verwerfen. Innerhalb des Geflechts von Überzeugungen kann prinzipiell jede einzelne Überzeugung angezweifelt und verworfen werden, und jede solche Verwerfung einer einzelnen Überzeugung wirkt sich auf andere Überzeugungen in diesem Überzeugungsgeflecht aus. Ein solches holistisches Bild ist nun auch angemessen, wenn es um die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten bzw. zwischen natürlichen und normativen Tatsachen geht: Die Grenzen zwischen natürlich und normativ sind fließend, und normative Tatsachen sind in dem Sinne für Bestätigung oder Verwerfung durch die Empirie empfänglich, dass jede moralische Überzeugung in ein Netzwerk von moralischen und nicht-moralischen Überzeugungen eingebettet ist, die in einem Interdependenzverhältnis stehen.

Man mag einwenden, diese Ausführungen hätten eher rhetorischen und metaphorischen Charakter. Selbst wenn dies nicht völlig von der Hand zu weisen ist, bleibt doch dagegenzuhalten, dass es sich auch bei Enochs „just too different“ um nicht viel mehr als Rhetorik handelt. Es ist gerechtfertigt, seiner Intuition, natürliche und normative Tatsachen seien schlichtweg zu verschieden, als dass letztere eine Teilmenge der ersteren sein könnten, die ebenso starke Intuition der Interdependenz von moralischen und nicht-moralischen Überzeugungen und der grundsätzlichen Möglichkeit eines „Graubereichs“ entgegenzuhalten.

<sup>56</sup>Nicht-naturalistische moralische Realistinnen, von deren Seite die genannte Herausforderung stammt, vertreten die These, es gebe moralische Tatsachen. Man könnte daraus schliessen, sie teilten die Grundannahme einer Tatsachen-Werte-Dichotomie nicht. In ihrer Betonung der Dichotomie von normativen und natürlichen Tatsachen erweisen sie sich gleichwohl als Erben Humes, obschon sie die Trennlinie nicht zwischen Tatsachen und Nicht-Tatsachen ziehen, sondern innerhalb der Tatsachen.

### 3.4 Moralische Motivation

Der vorangegangene Abschnitt 3.3 untersuchte die Frage, welche Art von Entität normative Gründe sind, ob moralische Tatsachen normative Gründe sein können (moralischer Rationalismus) und ob der ethische Naturalismus sich durch seine These, moralische Tatsachen seien natürliche Tatsachen, dazu verpflichtet, den moralischen Rationalismus abzulehnen. In diesem Abschnitt geht es nun nicht mehr um die Frage des Verhältnisses zwischen moralischen Tatsachen einerseits und normativen Gründen andererseits, sondern es geht um die Frage des Verhältnisses zwischen moralischen Überzeugungen einerseits und der Bereitschaft, gemäss diesen Überzeugungen zu handeln, andererseits. Um nahe an den meist englischsprachigen Texten zu bleiben, die für die Diskussion dieser Frage relevant sind, kann man auch im Deutschen von „moralischer Motivation“ bzw. „motiviert sein, etwas zu tun“ sprechen. Eine solche Verwendung des deutschen Begriffs der Motivation ist indes künstlich und entspricht nicht unserem Alltagsgebrauch der Begriffe „Motivation“, „motiviert“, „motivierend“ etc.

Wie ist nun der Zusammenhang zwischen der Überzeugung eines Akteurs *A*, dass *p* (wobei *p* ein moralischer Sachverhalt ist), und *A*'s Motivation, gemäss dem zu handeln, was durch *p* vorgegeben wird, zu formulieren? Es geht als Erstes darum, eine Ausformulierung des Zusammenhangs zwischen Überzeugung und Motivation zu finden, die nicht trivialerweise wahr oder falsch ist, sondern einen echten Gegenstand der metaethischen Debatte bilden kann. Ein erster Vorschlag kann wie folgt lauten:

- (I) Wenn ein Akteur *A* die moralische Überzeugung, dass *p*, hat, dann ist *A* dazu motiviert, gemäss dem zu handeln, was durch *p* vorgegeben wird.

Dieser Vorschlag ist indes aus mehreren Gründen ungenügend. Zunächst einmal ist die These (I) dann trivialerweise falsch, wenn sie so verstanden wird, als gebe *A*'s Motivation, gemäss den Vorgaben von *p* zu handeln, immer auch zu einer solchen Handlung Anlass, sofern *A* nicht durch äussere Umstände an der Ausführung der Handlung gehindert wird. Man kann dieser Kritik mit einer *Pro tanto*-Formulierung Rechnung tragen, ähnlich wie in der These des moralischen Rationalismus (3.3.5) davon die Rede war, der durch eine moralische Tatsache gegebene normative Grund sei ein übertrumpfbarer Grund. Indes wird die Rede von der Motivation oder Bereitschaft, etwas zu tun, ohnehin meist so verstanden, dass diese Motivation oder Bereitschaft durch widerstrebende Neigungen ausser Kraft gesetzt werden kann. Somit genügt, alternativ zu einer Umformulierung, der Hinweis, die obige These (I) sei so zu verstehen, dass die Bereitschaft, gemäss *p* zu handeln, ausser Kraft gesetzt werden kann. Es ist eine spannende und keineswegs leicht zu beantwortende Frage, wie man überhaupt erkennen kann, ob ein Akteur, der nicht gemäss *p* handelt, dennoch die Bereitschaft (gehabt) habe, gemäss *p* zu handeln. Für eine ausreichende Diskussion fehlt hier der Platz. Es ist zumindest anzunehmen, die Motivation, gemäss *p* zu handeln, äussere sich im Vorfeld der Handlung dadurch, dass der Umstand, dass *p*, in die Abwägung der Handlungsoptionen einfliesst. Wer motiviert ist, gemäss *p* zu handeln, diese Handlung dann aber tatsächlich unterlässt, mag sich Vorwürfe machen, nicht gemäss *p* gehandelt zu haben, wird bedauern, dass er aufgrund einer dilemmatischen Situation nicht gemäss *p* handeln konnte, wird sich vornehmen, bei anderer ähnlicher Gelegenheit gemäss *p* zu handeln etc. Nun dürfte allerdings auch die so verstandene These (I) immer noch auf zu offensichtliche Weise falsch sein: Schwer depressive Menschen sind, selbst wenn sie eine moralische Überzeugung, dass *p*, haben, nicht motiviert, gemäss *p* zu handeln, was aber nicht damit zu tun hat, dass eine bestehende Bereitschaft, gemäss *p* zu handeln,

durch eine widerstrebende Neigung ausser Kraft gesetzt würde. Vielmehr besteht in diesem Fall gerade keine Bereitschaft zu irgendeiner Handlung, *a fortiori* auch nicht zu der Handlung gemäss der moralischen Überzeugung, dass *p*. Um diese Fälle auszuschliessen, sollte die These wie folgt qualifiziert werden.

(II) Wenn ein Akteur *A* die moralische Überzeugung, dass *p*, hat, dann ist *A* (abgesehen von Fällen von Depression und Ähnlichem) dazu motiviert, gemäss dem zu handeln, was durch *p* vorgegeben wird.

Die Frage nach dem Grund, aus welchem die These (II) wahr sein sollte, führt zu einer letzten Qualifikation: Der Grund der (allfälligen) Wahrheit der These (II) wird nicht in kontingenten Umständen gesehen, sondern im Begriff der moralischen Überzeugung selbst. Dem wird Ausdruck verliehen dadurch, dass die These als notwendigerweise geltend formuliert wird:

(III) Notwendigerweise gilt: Wenn ein Akteur *A* die moralische Überzeugung, dass *p*, hat, dann ist *A* (abgesehen von Fällen von Depression und Ähnlichem) dazu motiviert, gemäss dem zu handeln, was durch *p* vorgegeben wird.

Es ist diese These (III), die im Folgenden diskutiert wird. Wer die Wahrheit von These (III) behauptet, vertritt einen *motivationalen Internalismus bezüglich moralischer Überzeugungen*<sup>57</sup>, wer die Wahrheit von (III) bestreitet, vertritt einen *motivationalen Externalismus*. Es wird sich weisen, dass es gute Gründe gibt, einen motivationalen Externalismus zu vertreten (3.4.1). Es ist möglich, dass ein Akteur *A* eine moralische Überzeugung, dass *p*, hat, und nicht motiviert ist, gemäss *p* zu handeln. Solche Akteure – in der metaethischen Diskussion hat sich dafür die Bezeichnung „Amoralist“ etabliert – sind nicht nur möglich, sondern vermutlich auch wirklich. Allerdings, so ein Einwand, scheint die Figur des Amoralisten doch sehr kontraintuitiv. Die motivationale Externalistin muss überzeugend darlegen, weshalb die Figur des Amoralisten derart fremd anmutet und welcher Art die doch unbestritten sehr enge Beziehung zwischen moralischen Überzeugungen und moralischer Motivation ist, wenn es denn keine begrifflich notwendige Beziehung ist. Die Abschnitte 3.4.2 bis 3.4.4 übernehmen diese Aufgabe.

### 3.4.1 Motivationaler Externalismus

Ein motivationaler Externalismus mag auf den ersten Blick sehr unplausibel erscheinen, herrscht doch zwischen moralischen Überzeugungen und entsprechender Handlungsbereitschaft fraglos eine sehr enge Beziehung. Wieso soll man dennoch einen solchen Externalismus vertreten, bzw. (was nicht dieselbe Frage sein muss): Weshalb wurde und wird von Philosophinnen ein motivationaler Externalismus vertreten? Es fällt auf, dass viele motivationale Externalisten (Shafer-Landau, Enoch, Brink, Bloomfield) zugleich moralische Realisten (naturalistisch oder nicht-naturalistisch) sind. Der Verdacht liegt nahe, dass sich moralische Realisten zu einem motivationalen Externalismus genötigt fühlen, um einer Kritik im Stil Mackies zu begegnen: Im Begriff der moralischen Überzeugung ist es angelegt, so die Kritik, dass jemand, der eine moralische Überzeugung hat, auch zu einer entsprechenden Handlung motiviert ist. Moralische Tatsachen, so es sie denn geben sollte, müssten somit höchst sonderbare Entitäten mit einer gleichsam magnetischen Wirkung sein, indem sie,

<sup>57</sup> Auf die Qualifikation „bezüglich moralischer Überzeugungen“ kann im Folgenden verzichtet werden. Der Term „motivationaler Internalismus“ wird etwa in Svavarsdóttir 2008 verwendet, es sind aber auch viele weitere Bezeichnungen in Gebrauch, etwa bei Smith 1994 *practicality requirement*.

sobald man von ihnen überzeugt ist, eine Handlung nach sich ziehen. Diese eigenartige Kraft, die „gewöhnlichen“ Tatsachen (etwa aus den Naturwissenschaften) nicht eignet, ist derart unerklärlich, dass man besser daran tut, die Annahme, es gebe solche moralischen Tatsachen, zu verwerfen. Moralische Realisten, so die naheliegende Vermutung, lassen sich von dieser Kritik beeindrucken und sehen keinen anderen Ausweg, als Mackies Annahme eines aus begrifflichen Gründen geltenden Zusammenhangs zwischen moralischen Überzeugungen und entsprechender Handlungsmotivation zu verwerfen.

Der motivationale Externalismus ist unbestritten die Position hinsichtlich moralischer Motivation, welche moralischen Realisten besonders entgegenkommt. Herrscht keine notwendige Beziehung zwischen moralischen Überzeugungen und moralischer Motivation, fällt auch die Herausforderung weg, zu erklären, wie das blosses Von-einer-Tatsache-Überzeugtsein eine solche Motivation nach sich ziehen könne. Aus diesem Grund muss auch nicht gezeigt werden, wie der ethische Naturalismus mit einem motivationalen Externalismus kompatibel ist. Der motivationale Externalismus ist nachgerade die Position, die von einem moralischen Realismus nahegelegt wird. Die Erklärungsarbeit bliebe der Internalistin, die zugleich einen moralischen Realismus vertritt, überlassen. Es wäre gleichwohl unfair, ethischen Realisten (insbesondere auch Naturalisten) vorzuwerfen, einen motivationalen Externalismus aus bloss dialektischen Gründen zu vertreten. Es gibt, unabhängig von der ontologischen Position, die man im Hinblick auf moralische Entitäten einnimmt, gute Gründe, für einen motivationalen Externalismus einzustehen.

Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass der motivationale Externalismus keine Extremposition darstellt. Wer einen Externalismus vertritt, kann durchaus der Meinung sein, moralische Überzeugungen gingen gemeinhin und fast immer mit moralischer Motivation einher. (Weshalb dies trotz Fehlens einer notwendigen begrifflichen Verbindung zwischen moralischer Überzeugung und moralischer Motivation so ist, bliebe zu erklären.) Der Externalist bestreitet bloss, dass es einen aus begrifflichen Gründen notwendigen Zusammenhang zwischen moralischer Überzeugung und moralischer Motivation gibt. Es ist also gemäss einem motivationalen Externalismus möglich, dass ein Akteur, der von sich in Anspruch nimmt, eine moralische Überzeugung zu haben, gleichwohl nicht motiviert ist, gemäss dieser Überzeugung zu handeln.

Damit ist das argumentative Schlachtfeld, auf welchem sich Internalistinnen und Externalisten begegnen, schon hinreichend abgesteckt: Der Externalist verweist auf die Möglichkeit von so genannten *Amoralisten*, d. h. Menschen, welche moralische Überzeugungen haben, ohne zu einem Handeln gemäss diesen Überzeugungen motiviert zu sein. (An dieser Stelle sei daran erinnert, dass Fälle von Depression aus dieser Diskussion ausgeschlossen werden und dass eine Handlungsmotivation immer auch durch gegenläufige Neigungen entkräftet werden kann.) Die Internalistin muss leugnen, dass solche Amoralisten möglich sind.

Ist von Amoralisten die Rede, darf man nicht an moralische Monster (etwa Massenmörderinnen) oder grausame Diktatoren denken. Die Vermutung liegt nahe, moralische Monster und wahrhaft böse Menschen seien oft nicht in der Lage, moralische Überzeugungen zu haben, und es fehle ihnen zumindest in moralischer Hinsicht an Urteilskraft. Das Beispiel des grausamen Diktators ist wiederum anders gelagert, insofern dieser aus falschen moralischen Überzeugungen handeln mag (etwa der Überzeugung, nicht allen Menschen kämen die gleichen Rechte zu). In beiden Fällen wird das Handeln durch die Erklärung in keiner Weise entschuldigt; gleichwohl wird offenbar, dass es nicht diese Personentypen sind, die sich als Beispiel für Amoralisten anführen lassen. Um eine Person als Amoralisten auszuzeichnen, ist es im Übrigen auch nicht nötig, dass diese Person moralische Überzeugungen *nie* mit einer der Überzeugung gemässen Motivation verbindet. Man tut mithin gut daran, sich den Amoralisten als eine unscheinbare, nicht-monströse Figur vorzustellen. Ein

Amoralist ist zum Beispiel der Überzeugung, man solle aus moralischen Gründen nur fair produzierte Textilien kaufen, lässt sich aber beim Kleiderkauf nicht von dieser Erwägung beeinflussen (mehr zu dieser Figur des indifferenten Kleiderkäufers im Verlauf dieses Abschnitts sowie im Abschnitt 3.4.2). Solche Figuren scheinen durchaus vorzukommen oder jedenfalls möglich zu sein.

Die Internalistin muss, wie erwähnt, leugnen, dass es einen solchen Amoralisten geben kann. Dafür stehen ihr zwei Wege offen: Sie kann im Falle eines Akteurs, der nicht gemäss seinen moralischen Überzeugungen handelt, unterstellen, es bleibe immer gleichsam ein „Residuum“ übrig in Form eines schlechten Gewissens, eines Bedauerns, nicht gemäss der moralischen Überzeugung gehandelt zu haben. Dem widerspricht indes die plausible volkpsychologische Beobachtung, dass es sehr wohl Fälle von Handlungen entgegen einer moralischen Überzeugung gibt, nach denen die Fehlbaren weder Bedauern noch Reue zeigen. Die Internalistin mag nun zwar einwenden, auch bei fehlender sichtbarer Reue sei dennoch Reue vorhanden (gleichsam als unbewusstes Schuldgefühl, welches den Fehlbaren – wenn überhaupt – erst zu einem späteren Zeitpunkt einholt). Die Begründung für das Vorhandensein einer solchen unbewussten Reue wird aber im Wesentlichen schlicht in der Behauptung bestehen müssen, der motivationale Internalismus sei eine wahre Position, also in dem, was hätte gezeigt werden müssen. Die erste Strategie der Internalistin scheitert somit. Diese kann zweitens abstreiten, dass es sich bei den Überzeugungen, die der Amoralist aufweist, überhaupt um moralische Überzeugungen handelt. Die radikale Variante dieses Begründungsstrangs bestünde in der expressivistischen These, es gebe gar keine moralischen Überzeugungen und die Haltung, welche in einer moralischen Äusserung zum Ausdruck komme, sei keine kognitive Haltung. Die weniger radikale Variante fokussiert auf die Fälle, in denen der Amoralist eine Inkongruenz zwischen Überzeugung und Motivation erkennen lässt, und behauptet, der Amoralist weise in diesen Fällen nicht die Überzeugung auf, die man ihm oberflächlich betrachtet zugestünde. Äussert der Amoralist etwa den Satz „Man sollte nur fair produzierte Textilien kaufen“, zeigt aber keine Bereitschaft, entsprechend diesem Satz zu handeln, hat er – so die Internalistin – nicht wirklich die Überzeugung, man solle nur fair produzierte Textilien kaufen. Vielmehr hat er die Überzeugung, man „solle“ nur fair produzierte Textilien kaufen. Die „Gänsefüsschenstrategie“ der Internalistin unterstellt dem Amoralisten in diesem Fall eine Überzeugung etwa darüber, was „die Gesellschaft“ denkt und für verbindlich hält (aber für ihn nicht gelte). Brink (1989, S. 47) wendet gegen diese Gänsefüsschenstrategie zu Recht ein, sie nehme die durch die Möglichkeit des Amoralisten gestellte Herausforderung nicht ernst genug. Der Amoralist hat nicht etwa nur eine Überzeugung darüber, was für die anderen, aber nicht für ihn gelte, sondern er hat eine Überzeugung darüber, was insbesondere auch für ihn gelte; allerdings handelt es sich um eine Überzeugung, von der er sich nicht zu einer entsprechenden Handlung motivieren lässt. Mithin scheitert auch die zweite Möglichkeit für die Internalistin, die Figur des Amoralisten als unmöglich erscheinen zu lassen.

Die moralische Internalistin mag als Argument für ihre Position weiter geltend machen, nur ein moralischer Internalismus gebe der Moral das Gewicht, welches ihr zukommen müsse. Wenn, so dieses internalistische Argument, die Verbindung zwischen moralischen Überzeugungen und moralischer Motivation nur kontingent ist, dann besteht Ungewissheit darüber, weshalb moralische Imperative die praktische Bedeutung haben, die sie tatsächlich haben, oder, noch schlimmer, es ist ungewiss, ob moralische Imperative überhaupt eine solche praktische Bedeutung haben. Auch wenn diese Begründung nicht von allen motivationalen Internalistinnen explizit erwähnt wird, dürfte die zugrunde liegende Angst vor einem Autoritätsverlust der Moral für viele Vertreterinnen eines motivationalen Internalismus ein Motiv (gewesen) sein, diese Position zu vertreten. Interessanterweise kann der Externalist wiederum seinerseits in Anspruch nehmen, gerade er gebe der Moral das Gewicht,

welches ihr zukommen müsse. Es trivialisiert die Moral, wenn man einen Automatismus zwischen moralischer Überzeugung und moralischer Motivation annimmt, gemäss dem jemand, der eine moralische Überzeugung hat, sich nicht auch noch die Frage stellen kann „Und was heisst das jetzt für mich?“. Der Externalist räumt ein, dass seine Position die Moral zu einem prekären Unterfangen macht. Die stabile Verbindung zwischen moralischer Überzeugung und entsprechender Handlungsmotivation darf nicht schlechterdings als im Begriff der moralischen Überzeugung liegend vorausgesetzt werden, sondern ist etwas, auf das hingearbeitet werden muss, etwa indem in der Erziehung nicht nur moralische Überzeugungen, sondern auch Haltungen und Handlungsdispositionen vermittelt werden. Auch hinsichtlich der Frage, welche Position bezüglich moralischer Motivation der Moral ihr angemessenes Gewicht zukommen lässt, vermag also der Externalismus zu überzeugen.

Der Externalist wird gewiss nicht leugnen, dass eine sehr enge Verbindung zwischen moralischer Überzeugung und moralischer Motivation besteht. Er steht in der Pflicht, den Status dieser Relation zu klären. Dies soll in den nächsten zwei Abschnitten 3.4.2 und 3.4.3 geschehen. Eine genauere Untersuchung, weshalb uns die Figur des Amoralisten ungeachtet aller Argumente für seine Möglichkeit sehr seltsam erscheint, liefert Erkenntnisse, die zu erklären vermögen, weshalb die Verbindung zwischen moralischer Überzeugung und moralischer Motivation, obschon kontingent, so doch sehr stabil ist.

### 3.4.2 Weshalb mutet die Figur des Amoralisten so seltsam an?

Niemand wird ernsthaft leugnen, dass die Figur des Amoralisten kontraintuitiv und seltsam anmutet. Es stellt sich nur die Frage, woran es liegen mag, dass diese Figur unseren Intuitionen widerspricht. Die motivationale Internalistin behauptet, der Grund dafür liege darin, dass das, was über den Amoralisten behauptet wird, widersprüchlich ist, und zwar aus begrifflichen Gründen. Der Grund kann aber auch darin liegen, dass jede Schilderung der Figur des Amoralisten diese Figur und ihre Äusserung in eine bestimmte Kommunikationssituation eingebettet sehen muss und es diese Kommunikationssituation ist, welche die Äusserung des Amoralisten als seltsam oder gar inakzeptabel erscheinen lässt. Mit anderen Worten: Statt die Seltsamkeit der Figur des Amoralisten der Semantik des Begriffs der moralischen Überzeugung zuzuschreiben, sollte man sich der Pragmatik der Kommunikationssituation bewusst werden, in welcher ein moralischer Begriff verwendet wird. Ansonsten läuft man Gefahr, eine Begründungsstrategie zu verwenden, die von Paul Grice in seinen Vorlesungen „Logic and Conversation“ (1967) zu Recht als verkürzt kritisiert wurde:

There is a familiar and, to many, very natural maneuver which is of frequent occurrence in conceptual inquiries, whether of a philosophical or of a nonphilosophical character. It proceeds as follows: one begins with the observation that a certain range of expressions  $E$ , in each of which is embedded a subordinate expression  $\alpha$ —let us call this range  $E(\alpha)$ —is such that its members would not be used in application to certain specimen situations, that their use would be odd or inappropriate or even would make no sense; one then suggests that the relevant feature of such situations is that they fail to satisfy some condition  $C$  (which may be negative in character); and one concludes that it is a characteristic of the concept expressed by  $\alpha$ , a feature of the meaning or use of  $\alpha$ , that  $E(\alpha)$  is applicable only if  $C$  is satisfied. Such a conclusion may be associated with one or more of the following more specific claims: that the schema  $E(\alpha)$  logically entails  $C$ , that it implies or presupposes  $C$ ,



or that  $C$  is an applicability/appropriateness-condition (in a specially explained sense) for  $\alpha$  and that  $\alpha$  is misused unless  $C$  obtains.  
(Grice 1991, S. 3)

Der Ausdruck, auf welchen Grices kritische Analyse nun angewandt werden soll, ist „moralische Überzeugung“. Das Argument der motivationalen Internalistin verläuft nun parallel zu der von Grice angeführten (und im weiteren Verlauf seines Textes kritisierten) Argumentationsstrategie: Die Äusserung „Ich bin der moralischen Überzeugung, ich müsse  $h$  tun“ wäre seltsam oder unangemessen, wenn derjenige, der die Äusserung tätigt, nicht auch motiviert wäre,  $h$  zu tun. Deshalb, so wird geschlossen, ist es eine Eigenschaft des Begriffs der moralischen Überzeugung, dass er in obigem Sinn nur geäussert werden kann, wenn eine entsprechende Motivation vorhanden ist. Das heisst: Der Begriff der moralischen Überzeugung impliziert eine Bereitschaft, entsprechend zu handeln. So weit nochmals die (nun absichtlich sehr schematisch gestaltete) Argumentation der Internalistin. Bevor auf diese eingegangen werden kann, ist ein möglicher Einwand gegen die Darstellung vorwegzunehmen: Es scheint nämlich, als sei in der obigen Wiedergabe ungerechtfertigterweise der Begriff der moralischen Überzeugung eingeschmuggelt worden, wo es doch bisher um Überzeugungen, dass  $p$  (wobei  $p$  ein moralischer Sachverhalt ist), ging. Mit anderen Worten: Die Argumentationsstrategie der Internalistin ist gar nicht diejenige, die ihr soeben unterstellt wurde. Soll überhaupt eine Parallele mit der von Grice beschriebenen Strategie festgestellt werden, dann kann es höchstens um die Verwendung des Begriffs „Überzeugung“ gehen, nicht aber um die Verwendung des Begriffs „moralische Überzeugung“. Der Einwand erkennt, dass es in der Debatte um den Amoralisten immer schon um moralische Überzeugungen geht. Ob diese dann ausformuliert werden als „Ich bin der moralischen Überzeugung, dass  $p$ “ oder als „Ich bin der Überzeugung, dass aus moralischen Gründen  $p$ “ oder ob in Fällen von eindeutig moralischen Sachverhalten aus Gründen der Knappheit nur von „Ich bin der Überzeugung, dass  $p$ “ die Rede ist, tut nichts zur Sache. Um es an einem Beispiel zu illustrieren: Wenn motivationale Internalistinnen und Externalisten, wie die Positionen in 3.4.1 dargestellt wurden, über die Äusserung „Ich bin der Überzeugung, dass ich meine kranke Grossmutter besuchen sollte“ debattieren, ist das „Sollen“ in diesem Satz kein prudentielles oder instrumentelles „Sollen“, sondern ein moralisches „Sollen“. Es muss also immer schon um den Satz gehen „Ich bin der moralischen Überzeugung, dass ich meine kranke Grossmutter besuchen sollte“ bzw. „Ich bin der Überzeugung, dass ich aus moralischen Gründen meine kranke Grossmutter besuchen sollte“. (Es ist zu bezweifeln, dass beide Sätze genau dasselbe aussagen, aber die Unterschiede sind gering genug, um darüber hinweggehen zu können.)

Der Umstand, dass die Äusserung des Amoralisten seltsam erscheint, wird von der Internalistin als Indiz dafür gewertet, dass die Bereitschaft, entsprechend einer moralischen Überzeugung zu handeln, durch das Akzeptieren des entsprechenden moralischen Satzes impliziert wird. Nun ist dies nicht die einzige, ja nicht einmal die plausibelste, Möglichkeit, das Unbehagen gegenüber der Äusserung des Amoralisten zu erklären. Der Externalist hat Mittel und Wege, den Umstand, dass die Figur des Amoralisten seltsam anmutet, auf andere Weise zu erklären, und zwar wie folgt: Die Gesprächssituation, in welcher die moralische Äusserung getätigt wird, legt es nahe, dass derjenige, der die Äusserung tätigt, auch entsprechende Handlungsabsichten hat. Die Äusserung des Amoralisten wird nicht ausserhalb eines konkreten kommunikativen Kontextes gemacht, wie etwa in einem Fragebogen. (Frage 1: „Welche Zahnpastamarke benutzen Sie am häufigsten?“; Frage 2: „Sind Sie der Meinung, Sie müssten aus moralischen Gründen mehr Geld an wohltätige Organisationen spenden?“) Aussagen über moralische Überzeugungen werden gemeinhin innerhalb eines spezifischen Kontextes getätigt, in einer Kommunikationssituation, die es zu berück-

sichtigen gilt. Ein Grundsatz von Grices Theorie der konversationellen Implikatur besagt, Kommunikation sei ein kooperatives Unterfangen und man erwarte von einander, dass man sich an diesem Unterfangen beteiligt. Eine Äusserung, die den Anschein erweckt, als widerspräche sie diesem Grundsatz des gemeinsamen kommunikativen Unternehmens, wird vom Rezipienten auf eine Weise verstanden, die mit der Annahme, die Kooperation sei nicht verletzt worden, kompatibel ist. Derjenige, welcher die Äusserung tätigt, weiss bzw. erwartet von seinem Gegenüber, dass dieses eine solche Interpretationsleistung vollbringen kann. Die üblichen Beispiele sind sattsam bekannt, sodass man sich auf eines beschränken kann: Eine Arbeitskollegin und ich sitzen beim Kaffee und wir unterhalten uns kritisch über eine gemeinsame Vorgesetzte. Auf eine Bemerkung meinerseits „antwortet“ die Kollegin mit einer Schilderung ihres Angelausflugs vom vergangenen Wochenende. In mehr oder weniger expliziter Form denke ich nun Folgendes: „Meine Kollegin hat urplötzlich das Thema gewechselt und spricht nun über etwas, was nichts zur Sache tut. Es scheint, als hätte sie das Interesse an unserer gemeinsamen Diskussion verloren. Tatsächlich muss ich aber davon ausgehen, dass sie weiterhin an der kommunikativen Kooperation mit mir interessiert ist, dass es also einen bestimmten Grund gibt, weshalb sie das Thema wechselt. Der Grund besteht offenbar darin, dass sie eine Weiterführung des Gesprächs unter den gegenwärtigen Bedingungen für unangebracht hält. Es muss sich also etwas verändert haben, was sie dazu bringt, eine Weiterführung des Gesprächs für unangebracht zu halten. Vermutlich hat eine Person den Raum betreten, welche unser kritisches Gespräch nicht verfolgen soll.“ Übertragen auf eine Gesprächssituation, in welcher eine moralische Überzeugung geäussert wird, kann man sich z. B. folgenden Kontext vorstellen, in welchem der bereits in 3.4.1 eingeführte indifferente Kleiderkäufer wieder auftaucht: Ich verfolge eine Diskussion zweier Kollegen über die Vor- und Nachteile der T-Shirts zweier Firmen. Sie vergleichen die Preise, die Herstellungsqualität etc. Ich beteilige mich an der Diskussion, indem ich einwerfe: „Ich finde, man sollte aus moralischen Gründen nur Textilien erwerben, die unter fairen Arbeitsbedingungen produziert worden sind.“ Gewiss werden meine Kollegen von mir erwarten, dass ich auch eine Bereitschaft aufweise, entsprechenden T-Shirts den Vorzug zu geben. Anders wäre es nicht zu erklären, weshalb ich diesen Satz als Gesprächsbeitrag in einer Diskussion über Preis und Qualität von Kleidungsstücken äussere. Meine Kollegen wären hingegen zu Recht irritiert, würde ich kurz darauf sagen, ich könne mich bei der Wahl zwischen zwei ansonsten gleichwertigen T-Shirts nicht entscheiden und der Umstand, dass nur das eine davon unter fairen Bedingungen hergestellt worden ist, beeinflusse mich in meiner Wahl nicht. Die Reaktion „Wieso bringst du dann überhaupt diesen Punkt ins Spiel?“ ist nun mindestens so verständlich wie die Reaktion „Du hast doch soeben eine moralische Überzeugung geäussert, also müsstest du dich auch danach richten“. Das Beispiel zeigt, dass Personen, welche sich über ihre moralischen Überzeugungen äussern, dies im Normalfall innerhalb eines Kontexts tun, welcher erwarten lässt, dass sie die durch diese Äusserung ausgedrückte Überzeugung für handlungsrelevant halten. Dies besagt aber nur etwas über die kommunikative Stellung von moralischen Aussagen, nichts über eine notwendige Verbindung von moralischen Überzeugungen und Handlungsmotivation. Dieselbe Äusserung meiner moralischen Überzeugung könnte ich auch in einem Kontext machen, der meine Weigerung, entsprechend zu handeln, verständlicher machen würde. Unter Umständen erwähnen meine Kollegen die moralische Frage selbst und fordern von mir eine Stellungnahme. Sage ich nun „Ich denke auch, man sollte aus moralischen Gründen nur fair produzierte T-Shirts kaufen; aber mich kümmert dies nicht wirklich, es bewegt mich nicht dazu, mich für das fair produzierte Produkt zu entscheiden“, so mag dies immer noch befremdlich erscheinen, aber es wirkt zumindest nicht mehr in der Weise fehl am Platz wie dieselbe Bemerkung im ersten Beispiel.

Damit ist die Seltsamkeit, die der Figur des Amoralisten anhaftet, ausreichend erklärt. Offenbar kann die Beachtung der pragmatischen Dimension der Sprache dabei hilfreich sein, internalistische Intuitionen zu erklären, ohne dass man einen motivationalen Internalismus vertreten muss. Der folgende Abschnitt untersucht mit Hilfe dieser Grundidee den Inhalt moralischer Aussagen (und nicht mehr wie vorgängig den Umstand, *dass* sie gemacht werden).

### 3.4.3 Erklärung des expressiven Gehalts moralischer Äusserungen durch konversationelle Implikatur

Das Dilemma, vor dem sich Metaethikerinnen sehen und welches den Grund für die Diskussionen in diesem Unterkapitel 3.4 darstellt, kann so zusammengefasst werden (die Darstellung folgt Smith 1994, S. 12): *Einerseits* scheinen moralische Urteile Überzeugungen über einen objektiv bestehenden Sachverhalt auszudrücken, und *andererseits* scheint jemand, der eine moralische Überzeugung hat, motiviert zu sein, danach zu handeln. (Diese beiden Punkte führen, so Smith, zusammen mit einer humeschen Theorie der Handlungsmotivation, zum „moralischen Problem“.) Ethische Naturalisten heissen den „Einerseits“-Teil des vorherigen Satzes gut und sehen sich so der Aufgabe gegenüber, zugleich den „Andererseits“-Teil zu widerlegen und dessen grosse Plausibilität zu erklären. Die Widerlegung wurde dadurch geleistet, dass für die Möglichkeit des Amoralisten argumentiert wurde. Es bleibt noch die Erklärung zu erbringen, weshalb die internalistische These, moralische Überzeugungen gingen mit Handlungsmotivation einher, trotz ihrer Falschheit so plausibel erscheint. Eine Möglichkeit, dies zu tun, besteht darin, eine „ökumenische“ oder „hybride“ Theorie bzgl. moralischer Aussagen zu vertreten. Ein früher Versuch einer solchen Theorie findet sich in Copp 2007c. Eine eingehende Diskussion hybrider Theorien liefert der Aufsatzband Fletcher/Ridge 2014, dem auch die beiden Epitheta „ökumenisch“ und „hybrid“ entnommen sind. Die zugrunde liegende Idee ist schnell erklärt: Wer die Aussage, dass  $p$  (wobei  $p$  eine moralische Proposition ist), macht, drückt damit einerseits seine Überzeugung, dass  $p$ , aus, und lässt andererseits eine konative<sup>58</sup> Einstellung erkennen. Hybrid ist ein solcher Ansatz deshalb, weil er einerseits an der kognitivistischen Grundthese festhält, mit moralischen Äusserungen würden wahrheitsfähige Aussagen gemacht, andererseits aber in qualifizierter Form auch die expressivistische Grundthese vertritt, mit moralischen Äusserungen würden bestimmten konativen Einstellungen Ausdruck verliehen. Vertreterinnen eines hybriden Ansatzes sind uneins hinsichtlich ihrer Antworten auf die Fragen, (1) welcher Art das *Verhältnis* zwischen der moralischen Äusserung und der konativen Einstellung ist, und (2) welcher Art die *konative Einstellung* selbst ist.

Die zweite Frage sei auf später verschoben. Vorerst geht es um die erste Frage nach dem Verhältnis zwischen Äusserung und konativer Einstellung. Wie sich gleich zeigen wird, spricht vieles dafür, dass es sich bei diesem Verhältnis um eines der konversationellen Implikatur handelt. Der Vorteil einer auf diese Weise verstandenen hybriden Theorie der moralischen Äusserung liegt auf der Hand: Mit ihrer Hilfe lässt sich die Intuition erklären, weshalb man einer Person, welche eine moralische Äusserung tätigt und zugleich keine Motivation, entsprechend zu handeln, erkennen lässt, mit Befremden begegnet. Man kann mithin motivationaler Externalist sein und dennoch die internalistische Intuition eines engen Verhältnisses zwischen moralischer Überzeugung und Motivation ernst nehmen.<sup>59</sup> Die Begründung dafür,

<sup>58</sup>Der Kunstbegriff „konativ“ kann vorerst als Platzhalter betrachtet werden. Wie die Einstellung genauer zu charakterisieren ist, muss zu einem späteren Zeitpunkt noch erörtert werden. Zumindest wird es sich bei dieser Einstellung um eine nonkognitive Haltung handeln, die zudem eine volitionale Komponente enthält.

<sup>59</sup>Man mag einwenden, der Text schwanke hier zwischen moralischer Äusserung einerseits, moralischer Überzeugung andererseits. Die internalistische Grundthese ist keine These über moralische

dass es sich hier um konversationelle Implikatur handelt, wird einigen Platz in Anspruch nehmen müssen, da es nötig sein wird, die semantischen und pragmatischen Dimensionen der Sprache sauber zu unterscheiden.

Die Frage, welcher Art das Verhältnis zwischen der moralischen Äusserung und der konativen Einstellung sein soll, lässt die folgenden Antwortmöglichkeiten zu. (Die Einteilung orientiert sich im Wesentlichen an Copp 2007c, S. 178, lässt aber eine der von Copp erwähnten Möglichkeiten weg und wählt eine etwas andere Terminologie.)

1. Macht ein Sprecher eine moralische Äusserung, so lässt er gar keine konative Einstellung erkennen.
2. Macht ein Sprecher eine moralische Äusserung, so wird durch den semantischen Gehalt seiner Äusserung eine Proposition impliziert, die das Vorliegen einer konativen Einstellung behauptet.
3. Macht ein Sprecher eine moralische Äusserung, so wird damit impliziert<sup>60</sup>, dass eine konative Einstellung vorliegt.
  - (a) Es handelt sich um eine konventionelle Implikatur.
  - (b) Es handelt sich um eine konversationelle Implikatur.

Die ersten beiden Optionen können zumindest im Kontext dieser Diskussion schnell ausgeschlossen werden: Der erste Punkt kommt nicht infrage, weil als Voraussetzung dieser Diskussion bereits die Beobachtung anerkannt wurde, dass ein spezieller Zusammenhang zwischen dem Äussern einer moralischen Proposition und dem Vorliegen einer konativen Einstellung besteht. Der zweite Punkt kann ebenfalls ausgeschlossen werden: Er besagt, dass eine Proposition über das Vorliegen einer konativen Einstellung zu den Wahrheitsbedingungen einer moralischen Äusserung gehört. Diese Position ist unhaltbar und wird so nicht einmal von motivationalen Internalistinnen vertreten. Ein Beleg für die Verfehltheit der Position wird durch Kontexte geliefert, in welchen eine erstpersonale Zuschreibung einer moralischen Überzeugung von einer zweiten Person aufgenommen wird: Sprecher *A* macht die folgende moralische Äusserung: „Ich sollte *x* tun.“ Sprecherin *B* pflichtet *A* bei: „Ja, du solltest *x* tun.“ Gemäss Position 2 sind durch *A*’s Äusserung zwei Propositionen impliziert: *A* sollte *x* tun, und *A* hat eine konative Einstellung gegenüber *x*. Nun sagt aber *B* mit ihrer Äusserung nicht, *A* solle *x* tun und *A* habe gegenüber *x* eine konative Einstellung. Wenn *B*’s Äusserung überhaupt (neben der Proposition, *A* solle *x* tun) etwas impliziert, dann wäre es eine Proposition über das Vorliegen einer konativen Einstellung bei *B* oder eine Proposition darüber, dass *A* eine konative Einstellung haben *sollte*. Beide Propositionen unterscheiden sich aber von der Proposition, die durch *A*’s Äusserung impliziert sein soll. Somit hätten *A*’s und *B*’s Äusserungen unterschiedliche Wahrheitsbedingungen; das bedeutet aber, dass

Äusserungen, sondern über moralische Überzeugungen. Da aber die folgenden Ausführungen die in moralischen Äusserungen ausgedrückte konative Haltung zum Thema haben, verfehlen sie das Ziel, die internalistische Intuition zu erklären. Der Einwand wiegt wohl nicht ganz so schwer, wie es auf den ersten Blick scheinen mag: Auch wenn man im „stillen Kämmerchen“ zu einer moralischen Überzeugung gelangt, kann diese Erwägung, die man bei sich selbst durchführt, als ein innerer Dialog verstanden werden, sodass auch in diesem Fall von einer Art Kommunikationssituation ausgegangen werden kann. Selbst wenn dies nicht so sein sollte, mag die Analyse der Art und Weise, wie in moralischen Äusserungen eine konative Haltung mit ausgedrückt wird, zumindest hilfreich sein in der Beantwortung der davon unterschiedenen Frage, inwiefern moralische Überzeugungen mit konativen Haltungen verknüpft sind.

<sup>60</sup>Im Folgenden wird der gricesche Begriff „to implicate“ mit „implizieren“ übersetzt sowie „implicature“ mit „Implikatur“. „Implizieren“ ist dann wie üblich die Übersetzung von „to imply“, womit in diesem Zusammenhang ein wahrheitsrelevantes Verhältnis zwischen zwei Propositionen gemeint ist.

*A* und *B* mit dem, was sie sagen, nicht dieselbe Proposition ausdrücken. Man kann auch weniger formal gegen Position 2 argumentieren, indem man nur bemerkt, sie öffne einem „subjektivistischen Relativismus“ (Copp 2007c, S. 178) die Tür, der jeglicher Plausibilität entbehrt. Denn die Position 2 betrachtet es ja als Wahrheitsbedingung einer moralischen Äusserung, dass der Sprecher eine bestimmte konative Einstellung hat.

Es bleiben die Alternativen 3a und 3b zu prüfen. Von einer „konventionellen Implikatur“ spricht Grice (1991b, S. 25–26) dann, wenn durch die Semantik der geäusserten Terme auf das Vorliegen eines bestimmten Sachverhalts (z. B. dass der Sprecher eine bestimmte Einstellung gegenüber jemandem/etwas hat) geschlossen werden kann, ohne dass die durch diese Folgerung ausgedrückte Proposition zu den Wahrheitsbedingungen des geäusserten Satzes gehört. Als Beispiele für konventionelle Implikatur können die folgenden Sätze gelten (Grices eigenes Beispiel ist nicht sehr glücklich gewählt):

1. Dieser *Köter* hat die ganze Nacht geheult. (Copp 2007c, S. 168; Copp übernimmt das Beispiel von Gottlob Frege, siehe Frege 2001, S. 56.)
2. Er ist arm, *aber* glücklich.
3. Dieser *verdammte* Drucker hat 200 Fr. gekostet. (In adaptierter Form übernommen aus Fletcher 2014, S. 179)

In allen drei Fällen wird durch die Bedeutung des kursiv hervorgehobenen Wortes etwas impliziert, was nicht zu den Wahrheitsbedingungen des Satzes gehört. Die Wahrheitsbedingungen des Satzes können durch folgende Sätze wiedergegeben werden:

- 1<sub>w</sub>: Dieser Hund hat die ganze Nacht geheult.
- 2<sub>w</sub>: Er ist arm und er ist glücklich.
- 3<sub>w</sub>: Dieser Drucker hat 200 Fr. gekostet.

In allen drei Sätzen wird eine Information impliziert, die nicht zu den Wahrheitsbedingungen des geäusserten Satzes gehört:

- 1<sub>i</sub>: Der Sprecher nimmt eine verächtliche Haltung gegenüber diesem Hund ein.
- 2<sub>i</sub>: Die Eigenschaft, arm zu sein, steht gemeinhin in einem Spannungsverhältnis zur Eigenschaft, glücklich zu sein.
- 3<sub>i</sub>: Der Sprecher regt sich über den Drucker auf.

Obwohl die implizierte Information nicht wahrheitsrelevant ist, gehört sie zur konventionellen Bedeutung und damit zur Semantik, nicht zur Pragmatik des Satzes.

Die bereits zuvor erläuterte konversationelle Implikatur kann unterteilt werden in partikuläre (*particularized*) und generelle (*generalized*) konversationelle Implikatur: Eine partikuläre konversationelle Implikatur betrifft „cases in which an implicature is carried by saying that *p* on a particular occasion in virtue of special features of the context, cases in which there is no room for the the [sic!] idea that an implicature of this sort is normally carried by saying that *p*“ (Grice 1991b, S. 37). Generelle konversationelle Implikaturen hingegen treten dann auf, wenn man sagen kann, „that the use of a certain form of words in an utterance would normally (in the absence of special circumstances) carry such-and-such an implicature or type of implicature“ (Grice 1991b, S. 37). Grice fügt gleich an, Beispiele von generellen konversationellen Implikaturen seien schwer zu finden, weil sie leicht mit konventionellen Implikaturen verwechselt würden. Diese Bemerkung wird sich an späterer Stelle noch als wichtig erweisen.

Folgende nicht unumstrittenen Beispiele für generelle konversationelle Implikaturen können gemacht werden:

1. Um elf Uhr waren einige der Gäste schon wieder gegangen.
2. Die Schlüssel sind auf dem Tisch oder am Schlüsselbrett.
3. Auf unserem Vorplatz liegt eine Katze.

Wer einen dieser Sätze in einer kommunikativen Situation hört, kann daraus auf folgende Informationen schliessen (ohne dass diese zu den Wahrheitsbedingungen des jeweiligen Satzes gehören):

- 1<sub>i</sub>: Um elf Uhr waren noch nicht alle Gäste gegangen.
- 2<sub>i</sub>: Der Sprecher weiss nicht, ob die Schlüssel sich auf dem Tisch oder am Schlüsselbrett befinden.
- 3<sub>i</sub>: Die Katze auf dem Vorplatz ist dem Sprecher nicht weiter bekannt.

Wie bereits erwähnt, sind laut Grice die konventionellen und die generellen konversationellen Implikaturen nicht leicht zu unterscheiden. Wie unterscheidet sich etwa die im Satz „Die Schlüssel sind auf dem Tisch oder am Schlüsselbrett“ gemachte Implikatur von derjenigen, die durch den Satz „Er ist arm, aber glücklich“ geliefert wird? Am ehesten lässt sich die Frage beantworten, indem zwei der in Grice 1991b, S. 39, eingeführten Kriterien zur Erkennung konversationeller Implikaturen zu Hilfe genommen werden: Man kann aus einer konversationellen Implikatur „aussteigen“, indem man dies durch einen zusätzlichen Satz verdeutlicht oder indem man sich in einem bestimmten Kontext befindet, der dies verdeutlicht. Und konversationelle Implikaturen sind nicht „abtrennbar“, wobei mit Abtrennbarkeit gemeint ist, dass ein äquivalenter Satz genannt werden könnte, der die Implikatur nicht macht. Ein drittes, nicht von Grice eingeführtes Kriterium besteht darin, dass bei einer konversationellen, nicht aber bei einer konventionellen Implikatur das Implizierte durch einen weiteren Satz verdeutlicht werden kann, ohne dass dies redundant wirkt (Fletcher 2014, S. 181–182). Es handelt sich bei diesem Kriterium in gewissem Sinne um die ins Positive gewendete Version des ersten Kriteriums. Die beiden Sätze können nun mit Hilfe dieser Kriterien untersucht werden:

*Ausstiegsoptionen:* „Die Schlüssel sind auf dem Tisch oder am Schlüsselbrett. Ich sage dir aber nicht, wo sie sind. Achte beim nächsten Mal, wenn du die Schlüssel wegräumst, besser darauf, wo du sie hinlegst.“ Mit dieser Fortsetzung des Satzes wird der Hörerin verständlich gemacht, dass der Sprecher aus der Implikatur „Ich weiss nicht, an welchem der beiden Orte sich die Schlüssel befinden“ aussteigt. Im Vergleich dazu: „Er ist arm, aber glücklich. Und sowieso hat das eine gar nichts mit dem anderen zu tun, die beiden Eigenschaften stehen nicht in Kontrast zueinander.“ Wer diesen Satz äussert, kann zu Recht als inkonsistent kritisiert werden. Eine Ausstiegsoption wie im Schlüsselbeispiel ist in diesem Fall weniger deutlich gegeben. *Nichtabtrennbarkeit:* „Er ist arm und er ist glücklich“ ist ein Satz, der zum Satz „Er ist arm, aber glücklich“ äquivalent ist, insofern er dieselben Wahrheitsbedingungen wie der erstgenannte Satz aufweist. Die Implikatur „Die beiden Eigenschaften, arm und glücklich zu sein, stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander“ weist er indes nicht mehr auf. Nun gibt es aber keinen Satz, der zum Satz „Die Schlüssel sind auf dem Tisch oder am Schlüsselbrett“ äquivalent ist und die Implikatur „Ich weiss nicht, wo sich die Schlüssel befinden“ nicht macht.<sup>61</sup>

<sup>61</sup>Um ein Missverständnis zu verhindern: Weder der Satz „Die Schlüssel sind auf dem Tisch oder am Schlüsselbrett, und ich weiss, wo sie sich befinden“ noch der Satz „Die Schlüssel sind auf dem Tisch“ (unter der Annahme, der Sprecher wisse, dass sich die Schlüssel auf dem Tisch befinden) erfüllt die Bedingung der Abtrennbarkeit. Zwar wird durch die beiden Sätze die konversationelle Implikatur verhindert, aber beide Sätze haben andere Wahrheitsbedingungen als der Satz „Die Schlüssel sind auf dem Tisch oder am Schlüsselbrett“, d. h. der anfängliche Satz ist nicht durch einen äquivalenten Satz ersetzt worden.

*Verdeutlichung:* „Die Schlüssel sind auf dem Tisch oder am Schlüsselbrett. Ich weiss aber nicht, welche der beiden Optionen zutrifft.“ Dieser zusätzliche Satz verdeutlicht das durch den ersten Satz konversationell Implizierte, ohne dass er redundant wäre. Im Vergleich dazu: „Er ist arm, aber glücklich. Zwischen den beiden Eigenschaften besteht ja gemeinhin ein Gegensatz.“ Auch dieser Satz verdeutlicht das im ersten Satz konventionell Implizierte, allerdings weist er eine gewisse Redundanz auf.

Dass die beiden Beispiele nahe beieinanderliegen und die Unterschiede, obwohl vorhanden, subtil sind, ist kein Zufall. Denn es ist eine Eigenschaft der generellen konversationellen Implikatur, dass sie sich mit der Zeit „verfestigen“ kann, sodass sie zu einer konventionellen Implikatur wird. Die Übergänge können also durchaus fließend sein, ein Umstand, auf den auch Copp (2007c, S. 190–191) hinweist.

Nun ist es an der Zeit zu prüfen, welche Art von Implikatur (wenn überhaupt) besteht, wenn moralische Aussagen der Art „Ich sollte Not leidende Menschen unterstützen“ gemacht werden. Das erste Kriterium „Ausstiegsoptionen“ deutet darauf hin, dass es sich um konversationelle und nicht konventionelle Implikatur handelt. Jemand kann den Satz „Ich sollte Not leidende Menschen unterstützen“ mit „Aber ich habe absolut keine Bereitschaft dazu, dies zu tun“ (oder einen anderen Satz über fehlende konative Einstellungen) fortsetzen. Selbstverständlich wird mit dieser Begründung bloss die externalistische These wiederholt, Amoralisten seien möglich. Da aber nun bereits für den motivationalen Externalismus argumentiert wurde (und es hier nur noch darum geht, den internalistischen Intuitionen gerecht zu werden), stellt dies keine zirkuläre Argumentation dar. Zudem kann auf die Prüfung der nächsten zwei Kriterien zur Unterscheidung von konversationeller und konventioneller Implikatur verwiesen werden.

Das zweite Kriterium, die Nichtabtrennbarkeit, weist indes keine der beiden Optionen als die eindeutig zu bevorzugende aus: Gibt es einen zum Satz „Ich sollte Not leidende Menschen unterstützen“ äquivalenten Satz, der die Implikatur „Ich bin dazu bereit, Not leidende Menschen zu unterstützen“ nicht macht? Zumindest ist es nicht so einfach wie im Falle gewöhnlicher konventioneller Implikaturen, einen solchen Satz zu finden. Gleichwohl wäre es unklug von der ethischen Naturalistin, würde sie die Möglichkeit der Abtrennbarkeit kategorisch verneinen, wenigstens wenn sie eine Art von Naturalismus vertritt, gemäss der es zu ethischen Prädikaten äquivalente natürliche Prädikate gibt. In diesem Fall müsste es einen Satz geben, welcher als Analyse des moralischen Satzes „Ich sollte Not leidende Menschen unterstützen“ gelten kann, z. B. „Dass ich Not leidende Menschen unterstütze, befördert das Glück aller Beteiligten mehr als jede andere mir in dieser Situation offenstehende Handlung“. Dieser letztere Satz wäre nun äquivalent zum ersten Satz, implizierte aber keine Bereitschaft, entsprechend zu handeln. Insofern dürften zumindest Vertreterinnen dieser Art von Naturalismus geneigt sein, sich für die Option „konventionelle Implikatur“ zu entscheiden. Allerdings muss man festhalten, dass im Unterschied zu gewöhnlichen konventionellen Implikaturen, welche die Eigenschaft der Abtrennbarkeit auf offensichtliche Weise erfüllen, in diesem Fall der äquivalente Satz bereits sehr gesucht und auf keinen Fall jedem gewöhnlichen Sprecher bekannt ist, vorausgesetzt, die vorgeschlagene Theorie sei überhaupt wahr.

Im Zusammenhang mit dem Kriterium der Abtrennbarkeit hat Copp (2007c, S. 191) vorgeschlagen, das Wort, welches die Implikatur trägt, in Gänsefüsschen zu setzen. Mit diesem einfachen Handgriff – so scheint es – wird ein zum ursprünglichen Satz äquivalenter Satz erzeugt, der jedoch die Implikatur nicht mehr macht. „Ich ‚sollte‘ Not leidende Menschen unterstützen“ oder, vielleicht noch deutlicher, „Es ist ‚gut‘, Not leidende Menschen zu unterstützen“ (oder auch „Ich sollte – wie man so sagt – Not leidende Menschen unterstützen“). Bereits Abschnitt 3.4.1 hat die Gänsefüsschenstrategie einer Kritik unterzogen. Auch in diesem Fall zeigt eine genauere Untersuchung dieser Sätze, dass sie nicht das leisten, was Copp vorgibt: Wer sagt „Es ist ‚gut‘, Not leidende Menschen zu unterstützen“, sagt damit nicht,

es sei tatsächlich gut, Not leidende Menschen zu unterstützen, er wolle jedoch die durch die konventionelle Bedeutung des Terms „gut“ transportierte Implikatur, er sei motiviert, Not leidende Menschen zu unterstützen, nicht machen. Vielmehr wird durch die Gänsefüsschen die Information transportiert, andere (die „Gesellschaft“, der *common sense*) verträten die nach Ansicht des Sprechers irrige Meinung, es sei gut, Not leidende Menschen zu unterstützen. Die Anführung des einschlägigen Wortes in Gänsefüsschen wirkt sich also nicht auf den expressiven Gehalt der Äusserung aus (sodass die gemeinhin mit dem Satz verbundene konative Haltung nicht mehr eingenommen würde), sondern sie wirkt sich auf die durch die Äusserung gemachte Proposition aus, indem durch diesen Satz nun ausgesagt wird (nicht nur ausgedrückt!), gegenüber dem moralischen Gebot, Not leidenden Menschen zu helfen, sei Skepsis angebracht.<sup>62</sup>

Das letzte Kriterium, die Verdeutlichung, spricht schliesslich eher für die generelle konversationelle Implikatur: „Ich sollte Not leidende Menschen unterstützen. Ich bin auch gewillt, dies zu tun.“ Jemand, der dies sagt, gibt eine wertvolle zusätzliche Information, wie er den zuerst geäusserten Satz verstanden haben möchte.

Die Anwendung der drei Kriterien führt zum Schluss, dass für das Verhältnis zwischen moralischer Äusserung und konativem Gehalt durchaus beide Optionen – konventionelle und generelle konversationelle Implikatur – denkbar sind, wobei leichte Tendenzen zugunsten der generellen konversationellen Implikatur bestehen. Weitere Erwägungen stützen diese Entscheidung:

1. Verfestigte generelle konversationelle Implikaturen können mit der Zeit konventionalisiert werden, sodass die Implikatur nicht mehr von der Gesprächssituation und dem Kontext abhängt, sondern nur noch von der Bedeutung der verwendeten Terme. Die These, es handle sich beim konativen Gehalt moralischer Äusserungen um eine konventionelle Implikatur, ist gewagter und schwerer zu belegen als diejenige, es handle sich um eine generelle konversationelle Implikatur. (Copp argumentiert z. B. zuerst dafür, dass es sich um eine konversationelle Implikatur handelt, und versucht in einem zweiten Schritt zu belegen, dass es *sogar* eine konventionelle Implikatur sei, vgl. Copp 2007c, S. 186–193.)
2. Die oben gegebene Analyse von Sätzen wie „Er ist arm, aber glücklich“ mit Hilfe des Begriffs der konventionellen Implikatur ist stark unter Beschuss geraten. Unter anderem wird bestritten, dass es überhaupt sinnvoll sei, einen Satz als zur Bedeutung eines Terms gehörend zu verstehen, ohne dass dieser Satz etwas zu den Wahrheitsbedingungen von Sätzen, in welchen dieser Term vorkommt, beiträgt. Zudem verneble der Begriff der konventionellen Implikatur den Unterschied zwischen semantischen und pragmatischen Aspekten der Sprache. (Siehe zu dieser Kritik z. B. Bach 1999.) Wer auf den umstrittenen Begriff der konventionellen Implikatur verzichtet, ist insofern auf der sicheren Seite.

Die Ausführungen, die in Abschnitt 3.4.2 gemacht wurden, um die Fremdheit der Figur des Amoralisten zu erklären, legen es ebenfalls nahe, den Zusammenhang zwischen der Äusserung eines moralischen Satzes und der konativen Einstellung, die man dadurch erkennen lässt, als konversationelle Implikatur, also als einen der Pragmatik der Gesprächssituation geschuldeten Umstand, zu verstehen. Die soeben geführte Untersuchung hat die Folgerungen aufgezeigt, die von Gesprächspartnerinnen vernünftigerweise aus einer getätigten moralischen Äusserung gezogen werden können. Gemäss den Ausführungen in Abschnitt 3.4.2 wird meist schon allein der

<sup>62</sup>Dieser Punkt wird von Stephen Finlay hervorgehoben: „Inverted commas function primarily to disavow asserted rather than implicature content.“ (Finlay 2005, S. 14)



Umstand, *dass* überhaupt eine moralische Äusserung getätigt wird, von Gesprächspartnerinnen in einem bestimmten Kontext als wichtiges Indiz dahingehend verstanden, dass der Sprecher sich durch den Inhalt der moralischen Äusserung auch zu entsprechenden Handlungen bewegen lässt. Diese Folgerung ist eindeutig der Pragmatik der Gesprächssituation geschuldet. Das Bestreben nach Konsistenz mit den Ausführungen aus Abschnitt 3.4.2 legt es nun nahe, auch dann die Pragmatik zu bemühen, wenn es um die Äusserung selbst (und nicht den Umstand, dass sie gemacht wird) geht.

Es bleibt noch die zweite eingangs gestellte Frage zu klären, nämlich welcher Art die konative Haltung, die man gewöhnlich mit der Äusserung eines moralischen Satzes zu erkennen gibt, sein soll. Der Externalist wird diese konative Haltung gewiss in einer Weise bestimmen wollen, welche der internalistischen Intuition, moralische Äusserungen stünden in engem Bezug zu Handlungsmotivation, gerecht wird. Dies heisst aber noch nicht, dass die konative Haltung nur (oder in erster Linie) eine Motivation, gemäss dem Inhalt der Äusserung zu handeln, sein muss. Vielmehr kann die konative Haltung noch weitere Komponenten enthalten. Es lohnt sich, den etwas eindimensionalen Fokus auf Handlungsmotivation auszuweiten und sich die allgemeinere Frage zu stellen, welche Haltungen wir gemeinhin jemandem, der eine moralische Äusserung macht, attestieren. Copps Vorschlag (Copp 2007c, S. 184–185) lehnt sich an Allan Gibbard an (Gibbard 1990, z. B. S. 7, 45–48): Die konative Haltung, die mit der Äusserung eines moralischen Satzes zu erkennen gegeben wird, besteht im Akzeptieren eines Standards, wobei diese Akzeptanz wiederum eine Bereitschaft, gemäss den Vorgaben dieses Standards zu handeln, beinhaltet. Diese Bestimmung der mit moralischen Äusserungen gemeinhin einhergehenden konativen Haltung steht in engem Zusammenhang mit Copps gesellschaftszentrierter Version des ethischen Naturalismus.<sup>63</sup> Wie angemessen Copps Bestimmung der konativen Haltung ist, hängt somit von der Plausibilität seines ethischen Naturalismus ab. Eine eingehende Evaluation kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Es sei hier nur auf die Frage verwiesen, ob ein gesellschaftszentrierter ethischer Naturalismus ein angemessenes Bild der Ethik von Nahbeziehungen skizzieren kann. Der Fokus auf gesellschaftliche Normen weckt Zweifel daran. Was in einem solchen ethischen Naturalismus zweifellos nicht berücksichtigt werden kann, ist die Frage nach dem guten Leben. Der in Kapitel 4 diskutierte und verteidigte neo-aristotelische Naturalismus nimmt von sich in Anspruch, dieser Frage ein grösseres Gewicht beizumessen. Die folgenden Ausführungen nehmen denn auch von Copps Ideen Abstand

<sup>63</sup>Die Grundmotivation seines Ansatzes fasst Copp so zusammen: „We need to live in societies, and societies need to be governed by shared norms or standards in order to facilitate beneficial cooperation and coordination among their members. In light of this, it is plausible that morality has the function of making society possible by providing rules governing our lives that, when they have currency in society, enable society to meet its needs.“ (Copp 2007f, S. 13) Zentral für Copps Theorie ist der Unterschied zwischen Propositionen (Objekten, die wahr/falsch sein können und Gegenstand verschiedener propositionaler Haltungen sind) und Standards (Objekten, die befolgt oder nicht befolgt werden können, die nicht wahrheitsfähig sind und die als Inhalt von Imperativen verstanden werden können). Die Wahrheitsbedingungen moralischer Propositionen werden über das folgende Schema festgelegt, welches Propositionen und Standards verknüpft: *Eine moralische Proposition ist genau dann wahr, wenn ein entsprechender Standard moralisch autoritativ ist. Moralisch autoritativ ist ein Standard genau dann, wenn er Teil eines für die betreffende Gesellschaft idealen Codes (grob gesagt einer strukturierten Menge von Standards) ist oder aus einem solchen idealen Code folgt. Ein Code ist für eine Gesellschaft dann ideal, wenn er besser als alle anderen Codes geeignet ist, dazu beizutragen, die Grundbedürfnisse der Mitglieder der Gesellschaft zu erfüllen.* (Für das Vorangegangene siehe Copp 2007f, S. 14–18, und Copp 2007e, S. 68–71.) Ein Beispiel: Sklaverei ist genau dann falsch, wenn Sklaverei durch einen moralischen Standard verboten wird, der Teil einer Menge von Standards ist, welche die Bedürfnisse der entsprechenden Gesellschaft besser erfüllt als alle anderen Mengen von Standards. Ob ein Standard, der Sklaverei verbietet, Teil eines solchen idealen Codes ist, stellt eine Frage dar, die durch empirische Mittel geklärt wird, etwa indem Gesellschaften, in denen Sklaverei gängig ist, verglichen werden mit Gesellschaften, in denen Sklaverei verboten ist.

und entwickeln einen Vorschlag für ein Verständnis der durch moralische Äusserungen konversationell implizierten konativen Haltung, das einem neo-aristotelischen Naturalismus näherliegt.

Wer eine moralische Äusserung tätigt, so der Vorschlag, impliziert im Normalfall damit, dass er seine Wahrnehmung der Welt auf eine bestimmte Weise strukturiert. Die Welt präsentiert sich ihm, metaphorisch gesprochen, in einer bestimmten Färbung. Einige Tatsachen stechen dabei besonders hervor und präsentieren sich als gute Gründe, entsprechend dem Gehalt der Äusserung zu handeln. Mark Eli Kalderon formuliert es in Anlehnung an Thomas Scanlons Begriff des „*desire in the directed-attention sense*“ (Scanlon 1998, S. 39) so:

Adopting a normative perspective involves a tendency for certain features of the circumstance to become salient in perception, thought, and imagination, and a tendency for these features to present a certain complex normative appearance.  
(Kalderon 2005, S. 44–45)<sup>64</sup>

Wer die moralische Äusserung „Ich sollte Not leidende Menschen unterstützen“ tätigt, impliziert mithin dadurch im Normalfall konversationell, er nehme gewisse Umstände, etwa dass ein Dorf von einer Naturkatastrophe heimgesucht wurde, als Grund für entsprechende Handlungen wahr, in diesem Fall vielleicht dafür, einem Katastrophenhilfswerk Geld zukommen zu lassen. Von jemandem, der diese Äusserung tätigt, dürfen auch bestimmte Haltungen erwartet werden, die er gegenüber Not leidenden Menschen einnimmt, etwa Mitleid und Anteilnahme. Wird die Äusserung in der zweiten („Du solltest Not leidende Menschen unterstützen“) oder dritten („Man sollte Not leidende Menschen unterstützen“) Person gemacht, ist mit der Äusserung auch eine Aufforderung an die Gesprächspartnerinnen verbunden, den durch den Sprecher vertretenen Blickwinkel einzunehmen und die für den Sprecher relevanten Umstände als Handlungsgründe zu betrachten. Eine an ein Gegenüber gerichtete moralische Äusserung ist somit oft auch eine Aufforderung oder Einladung, die Dinge in einem anderen Licht zu sehen.

In den bisher gemachten Ausführungen ist indes eine empfindliche Lücke offengeblieben: Bei der konversationellen Implikatur, so wurde gesagt, handelt es sich um eine generelle; sie ist derart, dass bei jeder Äusserung eines moralischen Satzes vom Sprechenden erwartet wird, er möge eine bestimmte konative Haltung einnehmen. Wie ist es aber zu erklären, dass eine derart enge Verbindung zwischen Gesprächssituationen, in denen moralische Äusserungen getätigt werden, und diesen Erwartungen an bestimmte konative Haltungen besteht? Die zu leistende Erklärung kann selbstredend nicht auf die Semantik moralischer Terme verweisen („Es ist in der Bedeutung des moralischen Prädikats ‚gut‘ enthalten, dass jemand, der es verwendet, eine bestimmte konative Einstellung erkennen lässt“), zumindest dann nicht, wenn der bisher eingeschlagene Weg, den expressiven Charakter moralischer Äusserungen mit Hilfe der Sprachpragmatik zu erklären, nicht verlassen werden soll. Es lohnt sich stattdessen, die Funktion zu untersuchen, die unsere Gesellschaft dem moralischen Sprechen und Denken zuschreibt. Diese wiederum lässt sich anhand dessen, worauf moralische Erziehung abzielt, ermitteln: Die moralische Erziehung von Kindern verfolgt nicht nur (oder nicht in erster Linie) den Zweck, diese Kinder dazu zu bringen, eine Menge an Sätzen für wahr zu halten. Vielmehr

<sup>64</sup>Es muss betont werden, dass Kalderon selbst keine hybride Theorie bzgl. moralischer Äusserungen vertritt. Vielmehr glaubt er zeigen zu können, dass jemand, der eine moralische Äusserung tätigt, damit allein die soeben beschriebene nonkognitive Haltung ausdrückt, nicht aber eine Überzeugung, der geäusserte Gehalt sei wahr. Anders als der Nonfaktualismus, gemäss dem eine moralische Aussage nicht-propositionalen Charakter hat, geht Kalderons hermeneutischer Fiktionalismus davon aus, dass moralische Aussagen propositionalen Charakter haben, jedoch kompetente Sprecher, die eine moralische Äusserung tätigen, dadurch keine kognitive Haltung kundtun.

beabsichtigt man in der Erziehung, bestimmte stabile Haltungen zu erzeugen und die Kinder dahingehend zu beeinflussen, dass sie ihre Umgebung auf eine bestimmte Weise wahrnehmen, welche für das menschliche und tierische Wohlergehen relevante Umstände als Handlungsgründe ins Blickfeld rückt: Die kleine Schwester, die weint, oder die Katze, welche sich dagegen sträubt, am Schwanz gepackt zu werden, sollen zum Beispiel mit Anteilnahme wahrgenommen werden, eine angemessene Verteilung von Süßigkeiten soll als gerecht wahrgenommen werden. *Wenn* es Kennzeichen der Moral ist, dass eine Ausrichtung nach moralischen Grundsätzen zum menschlichen Wohlergehen und zu einem gelingenden Leben als menschliches Wesen beiträgt,<sup>65</sup> dann ist die Erziehungsabsicht nachvollziehbar, den Kindern zu ermöglichen, selbst stabile moralische Haltungen zu entwickeln. Da nun also die Hauptabsicht moralischer Erziehung nicht so sehr in der Vermittlung wahrer Überzeugungen besteht als vielmehr in der Weitergabe von Haltungen und Sichtweisen, wird ein Mensch, der eine moralische Erziehung genossen hat, erwarten, dass in Kontexten, in welchen moralische Sätze geäußert werden, auch die entsprechenden Haltungen zum Ausdruck gebracht werden, und der in dieser Weise moralisch erzogene Mensch wird auch selbst im Äußern moralischer Sätze entsprechende Haltungen zum Ausdruck bringen. Durch die Rolle, welche die moralische Erziehung und der moralische Diskurs in unserer Gesellschaft spielen, lässt sich mithin hinreichend erklären, wieso wir in Gesprächssituationen, in denen moralische Äußerungen gemacht werden, erwarten, diese Äußerungen möchten auch von nonkognitiven Haltungen begleitet sein.

Dieser Abschnitt 3.4.3 hat gezeigt, dass der Kontext, innerhalb dessen moralische Äußerungen gemacht werden, im Normalfall den Schluss erlaubt, die Sprecherin gebe durch ihre Äußerung auch konative Haltungen zu erkennen. Dies wird durch die Äußerung konversationell impliziert, ist also in der Kommunikationssituation angelegt. Die soeben gegebene Charakterisierung der konativen Haltung, die mit moralischen Äußerungen verbunden ist, kommt im folgenden Abschnitt erneut zum Tragen, wenn es darum geht, Michael Smiths „Fetischismusvorwurf“ zu beantworten.

#### 3.4.4 Moralischer Fetischismus?

Michael Smith hält dem motivationalen Externalismus in einem berühmten Argument vor, er mache die Moral zu einem Fetisch (Smith 1994, S. 71–76). Smith fordert den Externalisten dazu heraus, zu erklären, wieso ein Wechsel bezüglich einer moralischen Überzeugung (zumindest bei einer guten, willensstarken Person) auch zuverlässig einen Wechsel bezüglich moralischer Motivation nach sich ziehe. Eine Internalistin kann dies leicht erklären: Es ist notwendigerweise der Fall, dass ein Akteur, der eine moralische Überzeugung hat, auch motiviert ist, gemäß dieser Überzeugung zu handeln (dies ist die internalistische Grundthese). Daraus folgt unmittelbar, dass ein Wechsel hinsichtlich moralischer Überzeugungen auch einen Wechsel hinsichtlich moralischer Motivation nach sich zieht. Der Externalist betrachtet das Verhältnis zwischen moralischer Überzeugung und moralischer Handlungsmotivation als ein kontingentes. Er kann, so Smith, den zu erklärenden Umstand nur damit erklären, dass noch ein der moralischen Überzeugung externer Umstand eine Rolle spiele, nämlich der Wunsch, das moralisch Richtige zu tun, wobei dies *de dicto* und nicht *de re* zu verstehen sei.<sup>66</sup> Weshalb soll es dem Exter-

<sup>65</sup>Diese Bedingung ist nun freilich nicht mehr theorieneutral und nimmt schon die Sichtweise des neo-aristotelischen Naturalismus vorweg.

<sup>66</sup>In der Lesart *de dicto* ist das moralisch Richtige unter dieser Beschreibung Gegenstand des Wollens („Was auch immer es ist, ich will das moralisch Richtige tun“). In der Lesart *de re* ist auch das moralisch Richtige Gegenstand des Wollens, aber nicht unter der Beschreibung „das moralisch Richtige“, sondern unter der jeweiligen Handlungsbeschreibung („Ein Versprechen halten“, „Einem Menschen in Not helfen“ etc.).

nalisten indes nicht möglich sein, den Motivationswechsel durch einen Wunsch, das Richtige zu tun, zu erklären, wenn dieser *de re* verstanden wird? Um dies zu erkennen, muss man die von Smith geschilderte Situation berücksichtigen: Bildet der Akteur aufgrund einer neu gewonnen Überzeugung (zum Beispiel dass er Menschen in Not helfen sollte) eine dieser Überzeugung gemässe Handlungsbereitschaft aus, so kann dies nicht mit dem Wunsch, Menschen in Not zu helfen, erklärt werden, denn dieser Wunsch war ja per Voraussetzung noch nicht vorhanden (sonst hätte der Akteur die Handlungsbereitschaft, Menschen in Not zu helfen, bereits aufgewiesen). Es kann also immer nur um den Wunsch gehen, das moralisch Richtige in einer *De dicto*-Lesart zu tun. Damit, so Smith, wird die Moral aber zu einem Fetisch gemacht: Wer das moralisch Richtige immer nur aus dem Grund tut, dass es das moralisch Richtige ist, und nicht etwa, „weil meine Tante krank ist“, „weil ich es dir versprochen habe“, „weil die Katze Schmerzen hat“ etc., erscheint uns nicht als Prototyp eines guten Menschen und als leuchtendes Vorbild, sondern als ein von einer fixen Idee besessener, einem Fetisch verfallener Zeitgenosse. Wer auf der Strasse stürzt und Hilfe von einer freundlichen Passantin erhält, wäre nicht erfreut, wenn diese auf das „Danke schön“ hin mit „Ich habe doch nur das getan, was moralisch richtig ist“ reagierte, und nicht zum Beispiel mit „Das habe ich doch gerne getan“.

Bevor Smiths Fetischismusvorwurf entgegnet werden kann, muss ein mögliches Missverständnis ausgeräumt werden: Es geht in Smiths Herausforderung nicht etwa um die Frage, ob dafür, dass eine moralische Überzeugung handlungswirksam wird, ein Wunsch, das Richtige zu tun, als motivierender Grund hinzutreten müsse. Nicht der Umstand, dass ich einen Wunsch habe, das Richtige zu tun, lässt mir die richtige Handlung in einem positiven Licht erscheinen, sondern die Tatsache, dass es das Richtige ist. Der Wunsch, das Richtige zu tun, wäre eine Ermöglichungsbedingung der Handlung, also einer der Faktoren, ohne den die Handlung nicht stattfinden kann, ohne dass er aber ein motivierender Grund für die Handlung ist (vgl. dazu die Diskussion in 3.3.3 und 3.3.4).<sup>67</sup>

In einer ersten Reaktion auf den Fetischismusvorwurf mag man auf die Möglichkeit überdeterminierter Handlungen verweisen wollen. Dies sind Handlungen, zu deren Erklärung mehrere Gründe angeführt werden können. Die Passantin kann der gestürzten Person auf die Beine helfen, weil sie das Richtige tun will *und* weil sie der Person helfen möchte.<sup>68</sup> Es kann auch durchaus der letztgenannte Wunsch sein, der im Bewusstsein der helfenden Passantin im Vordergrund steht (zur motivationalen Überdeterminiertheit siehe z. B. Enoch 2011, S. 255). In dem von Smith geschilderten Fall eines Motivationswechsels aufgrund eines Wechsels in der moralischen Überzeugung kann der Externalist indes keine solche motivationale Überdeterminiertheit geltend machen, da ja per Voraussetzung der Wunsch, das (*de re* verstandene) Richtige zu tun, noch nicht vorhanden ist. Es ist aber gut denkbar, dass in diesem Fall aus dem Wunsch, das (*de dicto* verstandene) Richtige zu tun, die richtige Handlung hervorgeht, an welcher der Handelnde Gefallen findet ungeachtet des Umstands, dass es eine moralisch richtige Handlung ist. („Ich habe meine kranke Tante nur besucht, weil ich das moralisch Richtige tun wollte. Nun aber merke ich, wie viel Erfüllung mir die Begegnung mit ihr bietet.“)<sup>69</sup>

<sup>67</sup>Aus Smiths Sicht wäre diese Bemerkung freilich verfehlt, da er eine humesche Theorie der Handlungsmotivation vertritt, gemäss der Wünsche notwendige Bestandteile von motivierenden Gründen sind.

<sup>68</sup>Man beachte, dass es hier um erklärende Gründe geht, d. h. kausal für die Handlung verantwortliche Faktoren. Als motivierenden Grund müsste man indes etwa den Umstand, dass die Hilfe moralisch richtig ist, oder den Umstand, dass die gestürzte Person nur schwer alleine aufstehen könnte, anführen.

<sup>69</sup>Dies ist eine von vielen Antworten, die Sigrún Svavarsdóttir auf Smiths Fetischismusargument gibt. Vgl.: „Admittedly, we expect a good person to develop a deep commitment to an end she has come to see as morally valuable and to pursue it for its own sake. But nothing in the externalist account of moral motivation precludes this. The presence in the good person of the desire to

Die Ausführungen zur Verteidigung des motivationalen Externalismus könnten damit hier enden und liessen sich wie folgt zusammenfassen: Die internalistische These „Notwendigerweise gilt: Wenn ein Akteur *A* die moralische Überzeugung, dass *p*, hat, dann ist *A* (abgesehen von Fällen von Depression und Ähnlichem) dazu motiviert, gemäss dem zu handeln, was durch *p* vorgegeben wird“ ist nicht haltbar. Dies zeigt die Möglichkeit von Amoralisten, also Personen, die eine moralische Überzeugung haben, aber nicht motiviert sind, gemäss dem Inhalt dieser Überzeugung zu handeln. Die Intuition des motivationalen Internalismus, gemäss der es eine enge Beziehung zwischen moralischer Überzeugung und moralischer Motivation gibt, ist indes nicht falsch. Doch sie sollte nicht durch die Annahme einer begrifflich notwendigen Verbindung von moralischer Überzeugung und Handlungsmotivation erklärt werden, sondern durch Umstände, die in der Pragmatik der Sprache angesiedelt sind: Erstens werden moralische Äusserungen meist in einem Kommunikationskontext gemacht, der die Annahme nahelegt, der Sprecher verbinde mit der Äusserung auch eine Bereitschaft, gemäss der Äusserung zu handeln. Und zweitens wird mit moralischen Äusserungen generell konversationell impliziert, dass der Sprecher eine bestimmte konative Haltung einnimmt. Diese Haltung umfasst oft eine Bereitschaft, gemäss dem Inhalt der Äusserung zu handeln, sollte aber allgemeiner verstanden werden als eine speziell gefärbte Sichtweise auf die Welt, welche gewisse Umstände als Handlungsgründe hervortreten lässt, und als eine Aufforderung an das Gegenüber, diese Sichtweise zu teilen. Gelangt eine (gute, willensstarke) Person zu einer moralischen Überzeugung, ohne dass sie bisher motiviert war, gemäss dem Inhalt dieser Überzeugung zu handeln, wird in den meisten Fällen ein Wechsel hinsichtlich der moralischen Motivation festzustellen sein. Der Externalist erklärt diesen Wechsel mit einem (zu den Ermöglichungsbedingungen des Motivationswechsels gehörenden) Wunsch, das Richtige zu tun, wobei nichts dagegen spricht, dass eine Person, die auf diese Weise zur Ausführung einer Handlung gemäss einer moralischen Überzeugung gelangt, die Charakteristika der Handlung selbst als wertvoll wahrnehmen wird, sodass hinsichtlich der Ausführung von Handlungen gemäss dieser moralischen Überzeugung der allgemeine Wunsch, moralisch zu sein, im Bewusstsein des Handelnden in den Hintergrund tritt.

Indes wurde in der Diskussion von Smiths Fetischismusvorwurf zu einseitig auf den Wunsch, moralisch zu sein, fokussiert. Es muss nicht immer ein Wunsch, das moralisch Richtige zu tun, sein, der den Übergang von moralischer Überzeugung zu moralischer Motivation erklärt. Die Ermöglichungsbedingungen für diesen Übergang sind vielfältiger, als dies die Rede von einem Wunsch, moralisch zu sein, vermuten lässt. Die folgenden eher spekulativen Ausführungen tragen dieser Kritik Rechnung.

Der Abschnitt 3.4.3 (siehe besonders S.132) hat im Rahmen der Erörterung der mit moralischen Äusserungen verbundenen konativen Haltung ausgeführt, dass gewöhnlich jemand, der eine moralische Äusserung macht, eine spezifisch moralische Sichtweise auf die Welt und die Menschen einnimmt. Aufgrund der Kommunikationssituation, in der moralische Sätze geäussert werden, wird durch eine moralische Äusserung impliziert, dass der Sprechende bestimmte Züge der Realität als hervorstechend wahrnimmt und in ihnen einen Handlungsgrund sieht. Ähnliches, so kann man nun ergänzen, gilt auch für jemanden, der zu einer moralischen Überzeugung gelangt. Zumindest im Fall von Überzeugungen, die dichte moralische Begriffe (*thick ethical concepts*) enthalten (wozu auch Tugendbegriffe zählen), setzt deren Erlangung eine Grundbereitschaft, die Welt im Lichte der Moral zu betrachten, und eine entsprechende Sensibilität voraus. Gelangt Renato zu der Überzeugung, er habe sich gegenüber seiner Arbeitskollegin hinterhältig verhalten, lässt er damit erken-

---

be moral certainly does not prevent her from forming such a commitment.“ (Svavarsdóttir 2008, S. 334)

nen, dass er bereit und fähig ist, die Welt als eine zu betrachten, in der Handlungen hinterhältig sein können. Auch auf die Überzeugung „Es ist ein Akt der Barmherzigkeit, diesem Menschen zu helfen“ wird Renato nur gelangen, sofern er die Welt in einem moralischen Licht betrachtet und eine Grundbereitschaft hat, sich auf das moralische Unterfangen einzulassen. (Auf diesen Umstand macht Iris Murdoch in unvergleichlich eloquenter Weise aufmerksam, vgl. Murdoch 1970, S. 17–18.) Für die Erlangung anderer Überzeugungen, etwa dass man nur fair produzierte Textilien erwerben sollte, sind eine solche Bereitschaft und Sensibilität nun zwar keine notwendigen Bedingungen mehr, doch auch in diesem Fall wird die Erlangung der Überzeugung durch diese Faktoren zumindest begünstigt. Dass die Erlangung einer Überzeugung eine Grundbereitschaft, sich auf das entsprechende Unterfangen einzulassen, und eine bereichsspezifische Sensibilität voraussetzt (oder durch diese zumindest begünstigt wird), ist weder erstaunlich noch mysteriös. Es wird hier also nicht etwa gleichsam durch die Hintertür ein spezifisch moralischer Sinn eingeführt, der zur Erkenntnis moralischer Wahrheiten nötig wäre. Es dürfte sich hierbei nicht einmal um ein Spezifikum der Moral handeln. Eine Wissenschaftlerin, die ihre eigene Theorie durch Forschungsergebnisse von Wissenschaftskollegen gefährdet sieht, wird ihre Überzeugungen auch nicht leichten Herzens revidieren. Handelt es sich indes um eine Wissenschaftlerin, welche die einschlägigen epistemischen Tugenden besitzt, wird sie die nötige intellektuelle Offenheit aufbringen und ihre Angst, die eigene Überzeugung revidieren zu müssen, überwinden. Auch die Forderung nach einer „bereichsspezifischen Sensibilität“, welche die Herausbildung entsprechender Überzeugungen ermöglicht oder zumindest begünstigt, ist nicht auf den Bereich der Moral beschränkt. Um zu der Überzeugung zu gelangen, auf dem Baum im Wald sitze ein Eichelhäher, muss ich eine „ornithologische Sensibilität“ aufweisen. Das Wissen darum, wie ein Eichelhäher aussieht, genügt nicht. Unter den vielen visuellen und auditiven Eindrücken, die auf dem Waldspaziergang auf mich einwirken, befindet sich ein Eindruck des genannten Eichelhähers. Damit ich diesen Eindruck isoliere, ihn mit Interesse und Aufmerksamkeit betrachte und in den Fokus meiner Wahrnehmung stelle, muss ich die Welt mit einer ornithologischen Sensibilität betrachten. (Zu ähnlichen Beispielen für spezifische Sensibilitäten vgl. Copp 2007e, S. 77.)

Typischerweise wird also nur jemand moralische Überzeugungen ausbilden, der eine moralische Sensibilität aufweist sowie die Grundbereitschaft, sich auf das moralische Unterfangen einzulassen und die Welt im Lichte der Moral zu betrachten. Insofern erstaunt es auch nicht, dass typischerweise moralische Überzeugungen mit nonkognitiven Haltungen einhergehen. Als Beispiel: Wer zur moralischen Überzeugung gelangt, nicht-menschliche Tiere seien schützenswert, hält im Normalfall nicht einfach nur den Satz „Nicht-menschliche Tiere sind schützenswert“ für wahr. Er entwickelt vielmehr Haltungen verschiedener Art gegenüber Tieren. Unter Umständen bildet er eine Form von Mitgefühl gegenüber dem Leiden von nicht artgerecht gehaltenen Tieren aus oder ein Gefühl der Ehrfurcht gegenüber Wildtieren und gegenüber der Vielfalt der Arten. Vielleicht lässt er sich berühren von der Unverfügbarkeit der belebten Natur, nimmt Tiere als leidensfähig wahr und entwickelt eine Art von Solidarität mit ihnen. Nun bedeutet die Anerkennung dieser tragenden Rolle von nonkognitiven Haltungen keineswegs, dass damit die Rechenschaftspflicht gegenüber den Tatsachen aufgehoben wäre. Zum einen handelt es sich bei Überzeugungen ja weiterhin um kognitive Haltungen. Und zum anderen können nonkognitive Haltungen wenn auch nicht wahr, so doch mehr oder weniger angemessen sein. Die Tatsache, dass eine Katze Schmerzen leidet, rechtfertigt nicht nur die Überzeugungen „Die Katze leidet Schmerzen“ und „Ich sollte die Katze zum Tierarzt bringen“, sondern sie rechtfertigt auch ein Gefühl des Mitleids gegenüber der Katze. (Ein Gefühl des Mitleids gegenüber der kaputt gehenden Kaffeemaschine ist hingegen nicht gerecht-

fertigt.)<sup>70</sup>

Die vorangegangenen Diskussionen beweisen, dass ein motivationaler Externalismus dem praktischen Charakter der Moral und der Wichtigkeit von nonkognitiven Haltungen ausreichend Rechnung tragen kann. Die Ausführungen der Kapitel 2 und 3 haben insgesamt deutlich gemacht, dass es möglich ist, einen „gemässigten“ ethischen Naturalismus zu vertreten, der das Verhältnis von ethischen Eigenschaften und natürlichen Eigenschaften als eines der Realisation von ethischen Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften versteht. Ein solcher Naturalismus sollte moralische Terme als „Rollenterme“ verstehen, wobei die Rolle festgelegt wird durch die moralischen Plattitüden, auf die sich eine reife Volksmoral einigen kann. Die Frage, welche natürlichen Eigenschaften die von einem moralischen Prädikat eröffnete Rolle erfüllen, ist damit noch nicht beantwortet. (In ähnlicher Weise ist die funktionale Rolle von Schmerz unabhängig davon, welche physiologischen Eigenschaften in einer bestimmten Lebensform den Schmerz realisieren.) Wie bereits das Ende des Abschnitts 3.3.6 gezeigt hat, ist ein solcher ethischer Naturalismus aber weiterhin mit dem hartnäckigen Vorwurf konfrontiert, natürliche Tatsachen seien schlichtweg „zu unterschiedlich“ von normativen Tatsachen, als dass diese miteinander identifiziert werden könnten. Der ethische Naturalist kann nun zwar darauf aufmerksam machen, ein konstituiertes Ding (z. B. die Statue) sei völlig anderen Diskursen zugänglich als das konstituierende Ding (die Lehmportion). Gleichwohl ist ungewiss, ob dies die nicht-naturalistische Kritikerin des ethischen Naturalismus zu überzeugen vermag – noch immer wird sie monieren, der fundamentalen Verschiedenheit ethischer und natürlicher Tatsachen sei damit zu wenig Rechnung getragen.

Diese Kritikerin des ethischen Naturalismus teilt mit den Vertretern eines gemässigten ethischen Naturalismus die Überzeugung, es gebe einen grundlegenden Unterschied zwischen ethischen und natürlichen Tatsachen. Die These des gemässigten ethischen Naturalismus, ethische Tatsachen seien nicht mit natürlichen Tatsachen identisch, sondern würden durch sie konstituiert, verfolgt ja gerade die Absicht, den beiden Diskursbereichen trotz ihrer engen Verbundenheit eine solche Eigenständigkeit zuzugestehen. Indes mag man sich fragen, ob dies der einzige Weg ist, den nicht-naturalistischen Kritikerinnen zu entgegnen. Womöglich sollte man die gemeinsame Grundannahme einer Sinnhaftigkeit der Dichotomien Natürlich–Normativ und Sein–Sollen infrage stellen. Der neo-aristotelische Naturalismus stellt einen solchen radikalen Neuansatz dar.<sup>71</sup> Das (moralische und nicht-moralische) „Sollen“ stellt demnach nur eine spezielle Weise dar, wie sich ein „Sein“ ausdrückt, und im Bereich der lebenden Organismen ist eine Klasse von Aussagen auszumachen, die zugleich vollkommen natürlich wie auch genuin normativ sind. Bevor das folgende Kapitel 4 einen kurzen Überblick darüber gibt, wie sich ein neo-aristotelischer Naturalismus verteidigen lässt, seien noch zwei Bemerkungen angebracht, um allfällige Missverständnisse zu vermeiden:

<sup>70</sup>Philippa Foot macht einen ähnlichen Punkt in Bezug auf die Haltung des Stolzes: „Consider, for instance, the suggestion that someone might be proud of the sky or the sea: he looks at them and what he feels is *pride*, or he puffs out his chest and gestures with *pride* in their direction. This makes sense only if a special assumption is made about his beliefs, for instance that he is under some crazy delusion and believes that he has saved the sky from falling, or the sea from drying up. The characteristic object of pride is something seen (*a*) as in some way a man's own, and (*b*) as some sort of achievement or advantage; without this object pride cannot be described.“ (Foot2002c, S. 113–114, Hervorhebungen im Original) Hier wären es also die Tatsachen, dass es sich beim Objekt des Stolzes um ein Verdienst des Empfindenden handelt und dass das Objekt des Stolzes dem Empfindenden in einer Hinsicht eigen ist, die den Stolz des Empfindenden rechtfertigen.

<sup>71</sup>Eine weitere in dieser Arbeit erwähnte Theorie, welche eine scharfe Trennlinie zwischen „natürlich“ und „normativ“ bestreitet, ist der analytische Deskriptivismus von Jackson und Pettit (3.1.7).

1. Es versteht sich, dass *jeder* ethische Naturalismus, der die Grundthese „Ethische Eigenschaften sind natürliche Eigenschaften“ als eine Aussage über Type-Type-Identität versteht, die Natürlich-Normativ-Dichotomie in gewissem Sinn infrage stellen muss, ansonsten sich die Behauptung, normative und natürliche Eigenschaften seien identisch, nicht aufrechterhalten liesse. Indes geht eine solche Type-Type-Identität oft zulasten der ethischen Eigenschaften, sodass das Ethische gleichsam zugunsten des Natürlichen zu verschwinden droht. Dies widerspricht dem in 2.1 formulierten Hauptanliegen des ethischen Naturalismus, unsere moralischen Diskurse durch ihre Anbindung an eine mit empirischen Mitteln erfassbare Realität als gerechtfertigt auszuweisen und damit zu stärken.
2. Wenn zuvor ein Fragezeichen gesetzt wurde hinsichtlich des Versuchs des gemäßigten Naturalismus, mit Hilfe des Konstitutionsbegriffs zugleich eine Verschiedenheit als auch enge Verbundenheit von ethischen und natürlichen Eigenschaften nachzuweisen, war diese Kritik gegen die Annahme gerichtet, ethische und natürliche Eigenschaften müssten überhaupt als streng verschieden ausgewiesen werden. Die Kritik richtete sich indes nicht gegen das Ansinnen, die Konstitutionsrelation für metaethische Fragestellungen fruchtbar zu machen. Wie sich im Folgenden zeigen wird, kann auch der neo-aristotelische Naturalismus als eine Theorie betrachtet werden, die gewisse ethische Eigenschaften als durch weitere Eigenschaften konstituiert versteht – in einer Welt, in der die Menschen andere biologische Wesen sind, als sie es aktual sind, wären auch andere Haltungen und Handlungen gut.



## Kapitel 4

# Neo-aristotelischer Naturalismus

Die Diskussion des neo-aristotelischen Naturalismus stellt gegenüber den bisherigen Ausführungen in gewisser Weise einen Neuanfang dar. Viele der „traditionellen“ Dichotomien (Sein–Sollen, Tatsache–Wert, Natürlich–Normativ, normative Ethik–Metaethik) werden vom neo-aristotelischen Naturalismus abgelehnt oder sie spielen schlicht keine Rolle mehr. Er steht damit etwas quer in der metaethischen Problem-landschaft, was sich auch darin äussert, dass er in manchen Lehrbüchern zur Me-taethik gar keine Erwähnung findet (siehe etwa Miller 2013 und van Roojen 2015). Dies ist bedauerlich, denn der neo-aristotelische Naturalismus stellt ungeachtet sei-ner Nichtbeachtung der Unterscheidung „normative Ethik–Metaethik“ durchaus ei-ne ernst zu nehmende metaethische Position dar, die Antwort auf Fragen etwa nach moralischer Rechtfertigung und Motivation liefert. An geeigneten Stellen in Kapitel 3 ist bereits gezeigt worden, wie sich die neo-aristotelische Position im Hinblick auf metaethische Fragestellungen fruchtbar machen lässt. Ohne dem neo-aristotelischen Naturalismus zu viel Gewalt anzutun oder ihn in Schablonen zu pressen, die nicht auf ihn zugeschnitten sind, kann man durchaus Anknüpfungspunkte zur bisheri-gen Diskussion feststellen: Die neo-aristotelischen Überlegungen zur Semantik der Terme „gut“ (4.1.1) und „sollen“ (4.2.1) können etwa als Beitrag zur Bestimmung der Rolle dieser Prädikate in einem semantischen Netzwerk moralischer und nicht-moralischer Prädikate betrachtet werden (siehe dazu 3.1.5). Und das von Hurst-house im Anschluss an McDowell verwendete Bild des neurathschen Schiffs (siehe Seite 159) weist auf einen Kohärentismus in Bezug auf die Rechtfertigung morali-scher Überzeugungen hin, der demjenigen des Cornell-Realismus nicht unähnlich ist (siehe dazu 3.1.3). Für weitere Anknüpfungspunkte sei auf die folgende Diskussion verwiesen.

Dass es nicht schlechterdings „den“ neo-aristotelischen Naturalismus gibt, legt Angela Kallhoff (2010) dar, die fünf verschiedene Versionen unterscheidet. Abschnitt 4.1 geht auf den (von Kallhoff so genannten) *biologischen Funktionalismus* ein, der im Wesentlichen besagt, Gutsein bestehe in der Erfüllung einer charakteristischen Funktion. Der biologische Funktionalismus ist unter anderem in frühen Texten von Philippa Foot angelegt<sup>1</sup> und kann in mancher Hinsicht als Vorläufer des anschlies-send diskutierten „modernen neo-aristotelischen Naturalismus“ gelten. (Dies besagt

---

<sup>1</sup>Allerdings führt Foot diese Art von neo-aristotelischem Naturalismus nie aus. Erstens dürf-te sie selbst schon die Grenzen des biologischen Funktionalismus erkannt haben, zweitens ist die „mittlere Periode“ von Foots Wirken von einer tief greifenden Skepsis hinsichtlich des moralischen Rationalismus geprägt, am eindrucklichsten im berühmten Aufsatz „Morality as a System of Hy-po-thetical Imperatives“ (Foot 2002d), was ihre Beschäftigung mit dem Neo-Aristotelismus in den Hintergrund rücken lässt.

wiederum nicht, dass es keine neueren Ansätze eines biologischen Funktionalismus gäbe. Beispiele dafür bieten etwa Casebeer 2003 und Bloomfield 2001; auf Letzteren wird in 4.1.4 noch eingegangen.) Die Darstellung des biologischen Funktionalismus wird besonderen Wert auf die von Foot geführten, an Peter Geach anschliessenden Diskussionen betreffend der Semantik von „gut“ legen. Denn zwar wird sich der biologische Funktionalismus selbst als ungenügend erweisen. Dass es sich bei „gut“ um einen attributiven Prädikatsterm handelt und in Aussagen über gute *P*'s auf implizite Standards Bezug genommen wird, welche ein *P* zu erfüllen hat, ist hingegen eine Erkenntnis, welche auch für den „modernen neo-aristotelischen Naturalismus“ (4.2) zentral ist.

## 4.1 Biologischer Funktionalismus

### 4.1.1 „Gut“ ist ein attributiver Prädikatsterm

Der VW Käfer „Herbie“ aus der bekannten Disney-Filmreihe ist ein weisses Auto und ein schnelles Auto. Daraus, dass Herbie ein weisses Auto ist, kann man schliessen, dass Herbie weiss ist. Daraus, dass Herbie ein schnelles Auto ist, kann man jedoch nicht schliessen, dass Herbie schnell ist – im Vergleich zu einem Düsenjet ist Herbie eher langsam. Die beiden Prädikatsterme „weiss“ und „schnell“ unterscheiden sich in ihrer Funktion der Bestimmung eines beigefügten Substantivs offenbar in signifikanter Weise: „Herbie ist ein weisses Auto“ ist äquivalent zu „Herbie ist ein Auto und Herbie ist weiss“; „Herbie ist ein schnelles Auto“ ist hingegen nicht äquivalent zu „Herbie ist ein Auto und Herbie ist schnell“. Während ein Prädikat wie „weiss“ das Substantiv, dem es beigefügt wird, auf eine Weise charakterisiert, die man ohne Bezugnahme auf das betreffende Substantiv bestimmen kann, muss auf das beigefügte Substantiv selbst Bezug genommen werden, wenn bestimmt werden soll, wie der Term „schnell“ das Substantiv „Auto“ charakterisiert: Herbie ist eben nicht einfach schnell *simpliciter*, sondern er ist schnell *qua* Auto. Die Eigenart solcher Prädikatsterme wurde bereits früh entdeckt, so etwa von Aristoteles in „Peri Hermeneias“.<sup>2</sup> In den logischen Schriften des Hochmittelalters wurden solche Prädikatsterme im Rahmen der Theorie der *reduplikativen Aussagen* behandelt, worunter Aussagen im Stil von „*Qua* Parlamentarier kann er nicht wegen Verleumdung belangt werden, *qua* Staatsbürger jedoch schon“ zu verstehen sind.

Im Anschluss an die Terminologie von Peter Geach in seinem Aufsatz „Good and Evil“ (Geach 1956) kann man im Fall von Prädikatstermen wie „weiss“ von *prädikativen* Prädikatstermen sprechen, im Fall von Prädikatstermen wie „schnell“ von *attributiven* Prädikatstermen. Die Begriffe lassen sich wie folgt definieren:

Ein *prädikativer* Prädikatsterm charakterisiert das Substantiv, welches er genauer bestimmt, auf eine Weise, die unabhängig vom Bezug zum betreffenden Substantiv bestimmt werden kann.

Ein *attributiver* Prädikatsterm charakterisiert das Substantiv, welches er genauer bestimmt, auf eine Weise, die nur in Abhängigkeit vom betreffenden Substantiv bestimmt werden kann.<sup>3</sup>

Legt man für einen Moment seine moralphilosophische Brille ab und überlegt sich unter dieser Voraussetzung, in welchen Kontexten der Prädikatsterm „gut“ ver-

<sup>2</sup>„Aber nicht (gilt): Wenn ‚Schuster‘ und ‚gut‘, dann auch ‚guter Schuster‘. Wenn denn, weil jedes von beiden (wahr ist), dann auch das ‚aus beiden zusammen‘, ergäbe sich ja viel Unsinn!“ (Aristoteles Int., 20b 35–37)

<sup>3</sup>Geach übernimmt die Terme „attributiv“ und „prädikativ“ aus der Grammatik, verleiht ihnen aber einen philosophisch neuen Sinn. Die soeben gegebene Definition weicht von der seinigen ab, da er die Terme über den „Äquivalenz-Test“ definiert, d. h. darüber, ob ein Satz wie „*A* ist ein *F*-es *P*“ äquivalent ist zur Konjunktion „*A* ist *F* und *A* ist ein *P*“, vgl. Geach 1956, S. 33.

wendet wird, ergibt sich eine riesige Fülle von Verwendungsweisen, die – zumindest auf den ersten Blick – überhaupt nichts mit Ethik zu tun haben: Ich bin im Baumarkt auf der Suche nach einem guten Hammer. Eine Patientin hat gute Blutwerte. Dietrich Fischer-Dieskau war ein guter Liedsänger. Diesen Beispielen ist gemein, dass in ihnen „gut“ einen attributiven Prädikatsterm darstellt: *Qua* Hammer ist diese Metall-Holz-Konstruktion gut, nicht aber *qua* Vitrinenschmuckstück. *Qua* Liedsänger war Dietrich Fischer-Dieskau gut, *qua* Diskuswerfer jedoch nicht. Für G. E. Moore war es noch kaum der Rede wert, dass diese Verwendungsweisen des Prädikatsterms „gut“ bloss sekundär sind gegenüber der Verwendungsweise von „gut“ in Kontexten wie „Der Genuss von Schönheit ist gut“. <sup>4</sup> Zumindest in moralischen Kontexten wäre „gut“ also ein prädikativer Prädikatsterm, die attributive Verwendung von „gut“ ist zwar auch legitim, hat aber nichts mit der prädikativen Verwendungsweise in moralischen Kontexten zu tun.

Geach behauptet demgegenüber nun, „gut“ werde immer in attributivem Sinn verwendet. Als Begründung dafür kann man zuallererst bemerken, dass man ein und demselben Wort nicht ohne Not verschiedene Bedeutungen zuweisen sollte (was Moore tun müsste). Die Situation stellt sich beim Prädikat „gut“ deutlich anders dar als etwa im Fall von „Reif“, in welchem die verschiedenen Bedeutungen sprachgeschichtlich erklärbar und insofern kontingent sind, und auch anders als etwa im Fall des Prädikats „klar“, in welchem eine anfänglich auf konkrete Gegenstände bezogene Verwendungsweise ausgeweitet wurde auf abstrakte Gegenstände wie Gedanken, Theorien etc. Die Möglichkeit, das Prädikat „gut“ auf einheitliche Weise zu verstehen, sollte also nicht vorschnell verworfen werden.

Selbst wenn sich indes herausstellen sollte, dass „gut“ sowohl eine prädikative als auch eine attributive Verwendung hat, wäre damit noch nicht gezeigt, dass es sich bei der prädikativen Verwendung um die in moralischen Kontexten primäre handelt. Immerhin weist die attributive Verwendung von „gut“ in den obigen Kontexten durchaus auch schon ein evaluatives Moment auf: Das durch „gut“ näher charakterisierte Wort scheint nämlich immer implizit einen Standard zu setzen, der durch das Prädikat „gut“ als in hohem Masse erfüllt gekennzeichnet wird: Dietrich Fischer-Dieskau entspricht in einem hohen Masse den einschlägigen Standards, denen ein Liedsänger zu entsprechen hat, gute Blutwerte entsprechen den medizinischen Standards, denen Blutwerte zu genügen haben, etc. Diese Ausführungen rechtfertigen die folgende These zum Prädikat „gut“: *Der Prädikatsterm „gut“ ist (nur oder primär) als attributiver Prädikatsterm zu verstehen. Im Satz „Dieses S ist ein gutes P“ wird durch das Prädikat „gut“ gesagt, das infrage stehende S erfülle die Standards, die durch das Substantiv P implizit gesetzt werden, in herausragender Weise.* Diese Behauptung ist keineswegs trivial und steht etwa in Widerspruch zur These des „frühen“ Hare, wonach das, was ein gutes *P* ausmacht, in einem engen Zusammenhang damit steht, ob man dieses *P* wählen würde. <sup>5</sup> Wie Philippa Foot (2002b) überzeugend darlegt, ist diese enge Verbindung von „Gutheit“ und Wahl nicht gegeben. Zumindest ist der Umstand, dass ich ein *P* wählen würde, nicht hin-

<sup>4</sup>Vgl. dazu etwa die folgende Stelle aus „Principia Ethica“: „Ethics is undoubtedly concerned with the question what good conduct is; but, being concerned with this, it obviously does not start at the beginning, unless it is prepared to tell us what is good as well as what is conduct. For ‘good conduct’ is a complex notion: all conduct is not good; for some is certainly bad and some may be indifferent. And on the other hand, other things, beside conduct, may be good; and if they are so, then, ‘good’ denotes some property, that is common to them and conduct [...]“ (Moore 1993, S. 54)

<sup>5</sup>„We should not speak of good sunsets, unless sometimes the decision had to be made, whether to go to the window to look at the sunset; we should not speak of good billiard-cues, unless sometimes we had to choose one billiard-cue in preference to another; we should not speak of good men unless we had the choice, what sort of men to try to become.“ (Hare 1952, S. 128) Mit der Äusserung „Dies ist ein gutes Auto“, so Hare weiter, empfiehlt jemand dieses Auto und gibt zudem zu erkennen, dass er Merkmale des Autos nennen könnte, auf denen seine Empfehlung dieses Autos (und aller in diesen Hinsichten ähnlichen Autos) beruht (Hare 1952, S. 130–131).

reichend dafür, dass dieses  $P$  ein gutes  $P$  ist. Denn jemand, der ein  $P$  wählt, kann zu Recht gefragt werden, weshalb er sich denn gerade für dieses  $P$  entscheide. Dies würde nun auch Hare nicht bestreiten. Während dieser es jedoch für ausreichend hält, Merkmale zu nennen, aufgrund derer die Wahl getroffen wird, betont Foot zu Recht, diese Merkmale müssten die Wahl, sich für dieses  $P$  zu entscheiden, auch rechtfertigen. Wer – so Foots Beispiel (Foot 2002b, S. 133) – ein rostiges, stumpfes Messer wählt, macht damit dieses Messer nicht zu einem guten Messer, selbst wenn er betont, er habe das Messer aufgrund dessen gewählt, dass es rostig und stumpf ist. Ein gutes Messer ist ein Messer, das gut schneidet, und ein rostiges, stumpfes Messer erfüllt diesen Standard nicht. Die Wahl des rostigen, stumpfen Messers kann gewiss auch auf andere Weise gerechtfertigt werden, und in einer solchen Rechtfertigung kann sogar das Wort „gut“ auf verständliche Weise verwendet werden: „Für mich ist dies ein gutes Messer, weil ich meiner Pfadfindergruppe weismachen will, es sei Teil eines alten Piratenschatzes.“ Dies widerspricht nicht dem bereits Gesagten, sondern bestärkt es eher. Das „Privatkriterium“, welches der Sprecher anwendet, wird eben gerade als ein solches ausgewiesen durch die Beiworte „für mich“, die den Unterschied zum Normalfall, nämlich dem nicht durch die eigene Wahl gegebenen Standard für die Gutheit des Messers, signalisieren.

#### 4.1.2 Gutheit als Erfüllung der charakteristischen Funktion

Der vorherige Abschnitt 4.1.1 hat gezeigt, dass mit dem Satz „Dieses  $S$  ist ein gutes  $P$ “ ausgesagt wird, dieses  $S$  genüge den durch den Term  $P$  implizit gesetzten Standards in hohem Masse. Im Wesentlichen gibt es zwei Möglichkeiten, wie solche Standards genauer bestimmt werden können. Entweder werden die Standards von den Interessen der Beteiligten abhängig gemacht oder aber von Funktionen, welche den charakterisierten Gegenständen zugeschrieben werden.

Ein z. B. von Schaber (1997, S. 96–98 und Kapitel I.3.3) gemachter Vorschlag besteht darin, die Standards über die (rationalen) Interessen der betroffenen Parteien zu bestimmen. Dieser Vorschlag trägt dem intuitiven Gehalt der meisten bereits betrachteten Beispiele Rechnung: Suche ich etwa im Baumarkt einen guten Hammer, so suche ich einen Hammer, der meinem Interesse, einen Nagel in die Wand zu schlagen, dienlich ist. Schwieriger stellt sich die Situation jedoch bei Beispielen wie „Dieser Baum hat gute Wurzeln“ dar. Welchen Interessen dienen die Wurzeln? Bestimmt nicht denen des Menschen, obwohl viele Menschen daran interessiert sein dürften, dass Bäume mit gutem Wurzelwerk ausgestattet sind. Es bleibt also noch der Vorschlag, die zu beachtenden Interessen seien diejenigen des Baumes selbst. Ein solcher Interessenbegriff ist jedoch fragwürdig. Soll keine Anthropomorphisierung der nicht-menschlichen Natur stattfinden, muss hier „Interesse“ in einem sehr umfassenden Sinn verstanden werden, sodass die Frage, ob  $A$  ein Interesse an  $P$  hat, nicht davon abhängt, ob  $A$  den Wunsch hat (bzw. haben könnte),  $P$  zu besitzen, geschehen zu lassen etc. Man könnte allenfalls unterscheiden zwischen *subjektiven* und *objektiven* Interessen, wobei dann etwa das subjektive Interesse, nicht aber das objektive Interesse Gegenstand eines (potentiellen) Wunsches dessen sein muss, der das Interesse hat. Allerdings ist der so eingeführte Begriff des objektiven Interesses wiederum stark erläuterungsbedürftig.

Weit besser in der Frage, wie die Rede von guten Wurzeln zu erklären ist, fährt der folgende Ansatz: Damit, dass ein  $S$  ein gutes  $P$  sei, wird gesagt, dieses  $S$  komme einer *Funktion*, welche durch den Term  $P$  implizit bestimmt wird, nach. Die Wurzeln eines Baums sind dann gut, wenn sie der Funktion nachkommen, welche Baumwurzeln typischerweise erfüllen (Nährstofftransport, Verankerung im Boden).<sup>6</sup>

<sup>6</sup>Man mag einwenden, die Wurzeln einer bestimmten Pflanze könnten auch „gut“ genannt werden, weil sie klein und zart sind und sich so zur Zubereitung eines Heiltees eignen. Es kann zugestanden werden, dass in diesem Fall der Standard, den die Wurzeln erfüllen sollen, von den

In ähnlicher Weise kann man davon sprechen, eine Patientin habe eine gute Lunge, wenn die Lunge ihre Funktion, den Körper mit Sauerstoff zu versorgen, erfüllt. Nun versteht es sich, dass eine Patientin gewöhnlich wünschen wird, ihre Lunge möge ihren Dienst tun. Insofern ist eine gute Lunge den Interessen ihrer „Besitzerin“ dienlich. Allerdings spielt es für die Wahrheit der Aussage „Diese Patientin hat eine gute Lunge“ keine Rolle, ob die Patientin nicht vielleicht ihren ganzen Lebenswillen verloren hat und kein Interesse mehr daran bekundet, dass ihre Lunge ihren Dienst tut.

Die Bestimmung der einschlägigen Standards über die Funktion, die das jeweilige Ding erfüllen soll, vermag aber sogar in der Rede von guten Artefakten zu überzeugen. Das in 4.1.1 vorgebrachte Hammerbeispiel ist hierbei erhellend: Ich gehe in den Baumarkt und suche einen guten Hammer. Frage ich eine Verkäuferin nach einem guten Hammer, wird diese wissen, was ich benötige, nämlich einen Hammer, der sich dazu eignet, Nägel in die Wand zu schlagen. Nun mag man aufgrund dieses Beispiels leicht zur Annahme gelangen, die Standards, welche das Artefakt zu erfüllen hat, seien durch die Interessen des Benutzers bestimmt. Dies wird auch durch eine Weiterführung des Hammerbeispiels nahegelegt: So kann es ja durchaus vorkommen, dass die Verkäuferin eben nicht weiss, dass ich einen Hammer suche, um einen Nagel in die Wand zu schlagen – ich könnte ja auch einen Hammer suchen, um in erster Linie Nägel in Bretter zu schlagen. Die Frage „Wofür brauchen Sie denn den Hammer?“ ist also verständlich und in solchen Situationen gerechtfertigt. Eine Antwort (wie etwa „Für Holz-Bastelarbeiten“), welche meine Interessen an diesem Objekt darlegt, kann für die Verkäuferin von grossem Vorteil sein, wenn es darum geht, ein Werkzeug zu finden, das wirklich ein guter Hammer ist. Allerdings gilt das eben Gesagte nur für einen begrenzten Raum von Möglichkeiten: Angenommen, ich frage im Baumarkt nach einem guten Hammer. Dann wäre eine leichte Irritation von Seiten der Verkäuferin verständlich und gerechtfertigt, wenn ich von einem Hammer – der mir womöglich zuvor als minderwertig vorgestellt wurde – sagte, dies sei ein guter Hammer, da er farblich wunderbar in meine Vitrine passe oder da ich damit optimal meine Briefe beschweren könne. Es steht mir gewiss frei, diesen Hammer als Ausstellungsobjekt zu verwenden oder als Briefbeschwerer. Aber dies macht den Hammer nicht zu einem guten Hammer.<sup>7</sup> Dies zeigt, dass die Frage, was ein guter Hammer ist, nicht allein dadurch beantwortet wird, ob der Hammer den Interessen des Benutzers dienlich ist. Vielmehr ist jedem Artefakt ein mehr oder weniger klar definierter Verwendungszweck vorgegeben. Nun lässt sich indes einwenden, man könne durchaus sinnvoll davon sprechen, ein Hammer übernehme die Funktion eines Briefbeschwerers oder eines Ausstellungsobjekts, die Funktion eines Hammers müsse mithin nicht immer diejenige sein, Nägel einzuschlagen. Dieser Einwand gibt Anlass dazu, zwischen verschiedenen Verwendungsweisen des Terms „Funktion“ zu unterscheiden.

---

Interessen des Verwenders abhängt. Allerdings muss, ähnlich wie im Beispiel des „guten“ rostigen Messers, bei dieser Verwendungsweise zwingend qualifiziert werden, worin die Gutheit bestehe und welchen Interessen gedient sein soll. Ist von „guten Wurzeln“ *tout court* die Rede, so ist damit immer schon diejenige Art von Standarderfüllung gemeint, in welcher der Standard gegeben ist durch die für das betreffende Ding charakteristische Funktion.

<sup>7</sup>Man mag – in Anlehnung an Aristoteles’ Behauptung, ein Auge, das nicht mehr sehe, könne höchstens in uneigentlichem Sinne noch ein Auge genannt werden, siehe Aristoteles An., 412b 17–22 – sogar versucht sein zu sagen, es handle sich bei einem Hammer, der dauerhaft z. B. als Ausstellungsobjekt oder als Briefbeschwerer genutzt wird, nicht mehr um einen Hammer. Man denke etwa an die Verwendung von Alltags-Artefakten im Kontext der bildenden Kunst. Installationen und Skulpturen, welche Alltags-Artefakte integrieren, ziehen einen grossen Teil ihres Effekts gerade aus dem „Verfremdungscharakter“, der darin besteht, dass ein Objekt auf dauerhafte Weise nicht mehr seiner eigentlichen Funktion nachkommt und seine Identität als ebendieses Objekt so infrage gestellt wird. Wird die Funktion eines Artefakts, wie im Folgenden vorgeschlagen, von der Geschichte des betreffenden Artefakttyps mitbestimmt, erweist sich diese Position indes als zu radikal.

### 4.1.3 Diversität von Funktionsaussagen und „eigentümliche Funktionen“

Von der Funktion eines Gegenstands kann auf überaus vielfältige Weise gesprochen werden.<sup>8</sup> Peter Achinstein (1977) führt treffend aus, dass die Aussage „Die Funktion von  $x$  ist es,  $y$  zu tun“ auf mindestens dreierlei Art verstanden werden könne. Im Fall, dass etwas entworfen oder produziert wurde, um eine bestimmte Tätigkeit zu vollziehen oder eine bestimmte Rolle in einem System einzunehmen, kann von Design-Funktion (*design function*) gesprochen werden (Achinstein 1977, S. 350–351). Wenn etwas dazu gebraucht wird, eine bestimmte Tätigkeit zu vollziehen oder eine bestimmte Rolle in einem System einzunehmen, kann von Gebrauchs-Funktion (*use function*) gesprochen werden (Achinstein 1977, S. 353). Führt schliesslich etwas zu bestimmten Konsequenzen, die von involvierten Parteien als wünschenswert betrachtet werden oder die den involvierten Parteien zum Vorteil gereichen, kann von Dienstbarkeits-Funktion (*service function*) gesprochen werden (Achinstein 1977, S. 354). Ein Prunksessel zum Beispiel kann dafür entworfen worden sein, dem König als Thron zu dienen. Tatsächlich wird er aber vom Schlosspersonal nur als Türstopper benutzt. Allerdings hat sich der Sessel inzwischen zu einer beliebten Attraktion entwickelt, sodass durch seine Präsenz eine grosse Menge von Besuchern eine Schlossbesichtigung durchführt und sich so das Vermögen des Königs vergrössert (Achinstein 1977, S. 349). In diesem Fall kann vom Prunksessel gesagt werden, er habe drei verschiedene Funktionen – dem König als Sitzplatz zu dienen, das Zuschlagen einer Türe zu verhindern und als Publikumsmagnet zu wirken.

Achinstein scheint davon auszugehen, dass alle diese drei Weisen, von Funktionen zu sprechen, gleichermassen angemessen sind. Dem widerspricht der Umstand, dass man im alltäglichen Sprachgebrauch oft eine eindeutige Wertung vornimmt, wenn von Funktionen die Rede ist. „Dieser Thronsessel“, so wird man etwa sagen, „erfüllt in diesem Raum die Funktion, das Zuschlagen der Türe zu verhindern, doch seine eigentliche Funktion ist es, dem König als Sitzplatz zu dienen.“ Ähnlich kann man denn auch, um auf das Hammerbeispiel zurückzukommen, davon sprechen, dieser Hammer fungiere als Briefbeschwerer, es sei jedoch seine eigentliche Funktion, Nägel in die Wand zu schlagen. Die Beispiele legen es nahe, die Design-Funktion als die eigentliche Funktion eines Objekts auszuzeichnen. Indes empfiehlt es sich aus zwei Gründen, den Begriff der Design-Funktion zu modifizieren:

1. Im Bereich von lebenden Objekten kann nicht mehr davon gesprochen werden, etwas sei zu einem bestimmten Zweck produziert worden (es sei denn, man wolle auch hier einen Designer annehmen). Entweder man gibt das Unterfangen auf, möglichst viele Gemeinsamkeiten zwischen den Sphären der Artefakte und der lebenden Objekte aufzudecken, oder man ändert den Begriff der Design-Funktion dahingehend ab, dass auf die Rede von einem Designer verzichtet werden kann.
2. Angenommen, ich hätte ebenso viel handwerkliches Geschick wie extravaganteren Kunstgeschmack. Und angenommen, ich hielte es für wünschenswert, für meine Vitrine ein Ausstellungsobjekt herzustellen, das aus den gleichen Materialien auf die gleiche Weise zusammengesetzt ist, wie es die Hämmer im Baumarkt sind, die ich zuvor bewundernd studiert habe. Dann ist der Hammer, der nun meine Vitrine zierte, ohne die Absicht gefertigt worden, dass mit ihm Nägel in die Wand geschlagen werden sollen. Dennoch kann man von

<sup>8</sup>Während die bisherigen Ausführungen zur funktionalen Verwendungsweise von „gut“ im Wesentlichen in Einklang mit den Ausführungen in Foot 2002c stehen, weicht dieser Abschnitt insofern von ihrer Diskussion ab, als sich Foot nicht mit der Frage beschäftigt, in welcher Weise von verschiedenen Arten von Funktionen die Rede ist.

diesem Ausstellungsobjekt immer noch sagen, es sei seine eigentliche Funktion, Nägel in die Wand zu schlagen. Denn das Vitrinenschmuckstück wurde absichtsvoll gefertigt nach dem Vorbild von Objekten, deren Funktion es ist, Nägel in die Wand zu schlagen. Die Geschichte, welche die „Familie“ des betreffenden Artefakts hat, bestimmt offenbar mit, was als die eigentliche Funktion des Gegenstands zu gelten hat.

Die durch diese beiden Bemerkungen nahegelegte Anpassung des Begriffs der Design-Funktion wird in Millikans Theorie der eigentümlichen Funktion (wie Kallhoff den Term *proper function* treffend übersetzt, s. Kallhoff 2010, S. 129) erbracht.<sup>9</sup> Wozu ich ein Artefakt gebrauche oder zu welchem Zweck ich ein Artefakt entwerfe, spielt keine Rolle, so Millikan; vielmehr ist entscheidend, in welcher Absicht die ersten Exemplare dieses Artefakt-Typs einst entworfen wurden (Millikan 1984, S. 2). Bei Millikans Theorie der eigentümlichen Funktionen handelt es sich denn auch um eine historische oder, wie sie oft genannt wird, eine ätiologische. Dass Objekte in einer Weise verwendet werden können, die der Geschichte des Objekts widerspricht, ist nun nicht einmal eine Eigentümlichkeit von Artefakten. Auch Körperorganen kann ein Verwendungszweck zukommen, der nicht dem entspricht, „wofür das Organ gedacht ist“. Foot (2002c, S. 117) nennt etwa das Beispiel des Hofnarren, der mittels Bewegung seiner Ohren den Hof belustigt.

Soll die Idee, dass die Funktion eines Dings von seiner Historie abhängt, auf Naturdinge übertragen werden, muss nun freilich etwas anderes an die Stelle des absichtsvollen Designers des „Prototyps“ treten. Millikan definiert daher wie folgt:

A function  $F$  is a direct proper function of  $x$  if  $x$  exists having a character  $C$  because by having  $C$  it *can* perform  $F$ . [...] First interpret „because by having  $C$  it *can* perform  $F$ “ to mean „because there were things that performed  $F$  in the past due to having  $C$ .“  
(Millikan 1984, S. 26)

Man betrachte als Beispiel für diese Definition das Herz und die Schere. Die eigentliche Funktion des Herzens ist es, Blut zu pumpen. (Als eine uneigentliche Funktion kann dagegen das Liefern von Geräuschen – des Herzschlags – betrachtet werden, vgl. zu diesem von Carl Gustav Hempel (1965, S. 305) und Hugh Lehman (1965) erstmals genannten Beispiel die Diskussionen in Wimsatt 1972, S. 28, und Achinstein 1977, S. 346–347.) Das Herz hat gewisse Züge und Eigenschaften, etwa dass dieser Muskel sich in regelmässigen Abständen kontrahiert und entspannt. Die eben genannte Eigenschaft hat das Herz, weil sie dazu dient, Blut zu pumpen. Weniger metaphorisch (gemäss Millikans Vorschlag): Weil bereits früher Herzen die Eigenschaft hatten, sich regelmässig zu kontrahieren und zu entspannen, und dadurch Blut pumpen, existiert dieses eine Herz mit dieser speziellen Eigenschaft überhaupt. (Die Eigenschaft, sich regelmässig zu kontrahieren und zu entspannen, ist evolutionär überliefert.) Ähnliches lässt sich von Scheren sagen: Die Funktion von (Papier-)Scheren ist es, Papier zu schneiden. Diese Schere hier hat gewisse Eigenschaften, z. B. weist sie zwei scharfe Klingen auf. Sie hat indes diese Eigenschaft nur (und existiert nur), weil die Eigenschaft, scharfe Klingen zu haben, zum Schneiden von Papier dient. Das heisst: Weil es bereits früher Scheren gab, welche Papier

<sup>9</sup>Eine Bemerkung zur Terminologie: Millikan versteht den von ihr massgebend geprägten Begriff *proper function* so, als sei damit immer schon die durch sie vertretene „historische“ Theorie, die im obigen Punkt 2 angedeutet ist, gemeint, vgl. Millikan 1989, S. 288. Dies ist indes nicht zwingend. Die Rede davon, ein  $x$  fungiere als  $y$ , seine *proper function* sei es jedoch,  $z$  zu tun, ist von einer bestimmten Theorie der Funktion noch unabhängig und bringt vorerst bloss den wichtigen Gedanken zum Ausdruck, dass es trotz der Diversität in der Rede von Funktionen eine Hierarchie innerhalb dieser verschiedenen Verwendungen gibt. Wenn die folgenden Ausführungen sich auf Millikans Vorschlag stützen, dann also nicht etwa, weil der Begriff der eigentümlichen Funktion nur im Sinne Millikans verstanden werden könnte, sondern weil ihr Verständnis der eigentümlichen Funktion in hohem Masse zu überzeugen vermag.

schnitten kraft der Schärfe ihrer Klingen, gibt es auch diese Schere hier mit dieser Eigenschaft. (Hätte die Eigenschaft, scharfe Klingen zu besitzen, keinerlei Einfluss auf die Schneidefähigkeit, wäre es weit unwahrscheinlicher, dass eine beliebige vor mir liegende Schere gerade diese Eigenschaft aufweist – Scherenschleifer wären in keiner Weise daran interessiert, für Scheren mit scharfen Klingen zu sorgen.)<sup>10</sup>

Millikans Theorie der *proper functions* stellt nur eine Möglichkeit von mehreren dar, den Funktionsbegriff auf eine Weise zu verstehen, die auf die Annahme eines absichtsvollen Designers von lebenden Objekten verzichtet. Nicht alle Vertreter eines biologischen Funktionalismus verstehen den Begriff der Funktion im Sinne Millikans. (Casebeer 2003, S. 50, nimmt zustimmend auf Millikan Bezug; Bloomfield glaubt sich hingegen nicht auf ein bestimmtes Funktionsverständnis festlegen zu müssen, vgl. Bloomfield 2001, S. 30–31, insbes. Fn. 2, Fn. 3. Überhaupt erstaunt es, mit welcher Sorglosigkeit manche Vertreter eines biologischen Funktionalismus über die Notwendigkeit, einen sauber definierten Funktionsbegriff zu entwickeln, hinweggehen.)

Nun mag jemand alles bisher Gesagte akzeptieren, jedoch behaupten, dies habe in keiner Weise mit Ethik zu tun. Das Prädikat „gut“ sei eben, so das fiktive Argument, wenn es auf menschliche Handlungen angewandt werde, völlig anders zu verstehen, als wenn es auf Artefakte oder natürliche Objekte angewandt werde (wo es durchaus im soeben ausgeführten Sinn verstanden werden dürfe). Vertreter eines biologischen Funktionalismus müssten mithin noch ausweisen, dass das moralische Prädikat „gut“ wirklich in derselben Weise verstanden werden kann wie das Prädikat „gut“ im Satz „Dies ist ein guter Hammer“ oder „Dieser Löwenzahn hat gute Wurzeln“. Biologische Funktionalisten können nun zwar auf die in 4.1.1 gemachte Forderung verweisen, man solle demselben Begriff nicht ohne Not völlig unterschiedliche Bedeutungen zuschreiben. Das Verständnis des Terms „gut“ als „erfüllt seine eigentümliche Funktion“ könne somit als Standardverständnis gelten. Dies enthebt den biologischen Funktionalismus gleichwohl nicht der Aufgabe, zu zeigen, dass gute menschliche Handlungen, Einstellungen, Gefühle etc. in der Tat derart sind, dass sie die eigentümliche Funktion, die menschlichen Handlungen, Einstellungen, Gefühlen etc. zugeschrieben werden kann, in hervorragender Weise erfüllen.

#### 4.1.4 Beispiele eines biologischen Funktionalismus

Eine frühe biologisch-funktionalistische Spielart des neo-aristotelischen Naturalismus ist etwa in Philippa Foots „Moral Beliefs“ aus dem Jahr 1959 (Foot 2002c) skizziert. Die Funktion von Organen und Körperteilen und die (nicht auf die Präferenzen der betreffenden Person zurückführbare) Beurteilung einer Fehlfunktion als „schlecht“ spielen dabei als Analoga eine wichtige Rolle: Die kausale Beeinflussung eines lebenden Körpers zählt als Verletzung, wenn das Funktionieren eines Körperteils oder Organs durch diese Beeinflussung beeinträchtigt wird (Foot 2002c, S. 116–117). Diese Bestimmung impliziert einerseits, dass nicht jede kausale Beeinflussung eines lebenden Körpers als Verletzung gezählt werden kann und dies nicht im Urteil des Beeinflussten selbst liegt: Der bereits erwähnte Hofnarr, der durch eine speziell ausgebildete Muskelfunktion seine Ohren beliebig bewegen und so den Hof belustigen kann, wird nicht verletzt, wenn ihm durch eine Operation allein diese spezielle Verwendungsweise seiner Ohren verunmöglicht wird (Foot 2002c, S. 117); dies deshalb, weil es zwar möglicherweise im Interesse des Hofnarren liegt, seine Ohren auf diese Weise zu verwenden, es aber nicht zur eigentlichen Funktionsweise von Ohren gehört, sich auf diese Weise bewegen zu können. Die zuvor gegebene Bestimmung dessen, was eine Verletzung ist, impliziert andererseits auch, dass man dem Umstand, verletzt worden zu sein, nicht vernünftigerweise gleichgültig gegenüberstehen (oder

<sup>10</sup>Das Beispiel der Schere findet sich in Casebeer 2003, S. 49–50.



ihn sogar begrüßen) kann. Da mit einer Verletzung die Funktionstüchtigkeit des Körpers eingeschränkt wird und man nicht rational wünschen kann, eingeschränkte Körperfunktionen aufzuweisen, kann man auch nicht wünschen, verletzt zu werden, oder, genauer gesagt, ein allfälliger Wunsch, verletzt zu werden, wäre unverständlich und irrelevant und würde nichts an der Beurteilung der Verletzung als schlecht ändern (vgl. Foot 2002c, S. 122–123). In ähnlicher Weise könne man nicht vernünftigerweise wünschen, die Tugenden der Mäßigung oder der Tapferkeit nicht zu besitzen. Denn, so Foot, Menschen „brauchen“ diese Tugenden, und diese sind „gute Qualitäten“. Obwohl Foot diesen Schritt nicht explizit macht, kann man ihr mithin die These zuschreiben, es gehöre zum richtigen „Funktionieren“ eines Menschen, Tugenden aufzuweisen (mit Ausnahme der Gerechtigkeit, s. unten).

Bereits Foot verwendet den Begriff der Verletzung als körperliches Analogon zur Tugendlosigkeit. Eine Verletzung des Körpers kann als schlecht bezeichnet werden, weil sie die Funktionstüchtigkeit des Körpers beeinträchtigt und diese Funktionstüchtigkeit wiederum zu einem guten Leben gehört. Ebenso können Verhaltensweisen, die im Widerspruch zu den Tugenden stehen, als schlecht bezeichnet werden, weil sie dem guten Leben abträglich sind. Eine moderne Ausgestaltung dieses Gedankens findet sich in Bloomfield 2001: Bloomfield versteht moralische Gutheit, wie die meisten Vertreter eines biologischen Funktionalismus, parallel zu Gesundheit. Er nutzt diese Analogie besonders dazu, verschiedene Theorien der normativen Ethik miteinander zu versöhnen. Das Prädikat „gesund“ kann von Organismen/Organen ausgesagt werden, aber auch z. B. von Lebensmitteln und von Blutwerten. Ist von „gesund“ auf diese drei Weisen die Rede, handelt es sich offenbar nicht um synonyme Prädikate, allerdings auch nicht um homonyme, sondern um eine – wie Thomas von Aquin im Anschluss an Aristoteles sagt, siehe z. B. STh I, q. 13, a. 5 – analoge Verwendungsweise. Die primäre Verwendungsweise des Prädikats „gesund“ ist diejenige, bei denen das Prädikat von Organismen und Organen ausgesagt wird. „Dies ist ein gesunder Organismus“ besagt dann etwa so viel wie „Dies ist ein richtig funktionierender Organismus“, und „Dies ist ein gesundes Organ“ so viel wie „Dies ist ein Organ, welches seine Funktion gut erfüllt“. Eine gesunde Speise ist eine Speise, die kausal ursächlich für Gesundheit im primären Sinn ist, ein gesunder Blutwert ist ein Blutwert, der ein (natürliches) Zeichen für Gesundheit im primären Sinn ist. Bloomfield überträgt dies nun auf das Prädikat „gut“. Dieses werde primär von Akteuren ausgesagt: Ein guter Akteur ist ein „richtig funktionierender Akteur“, einer, der „das tut, was ein Akteur eben tun muss“. Handlungen können „gut“ genannt werden, weil sie kausal ursächlich für Gutheit im primären Sinn sind („Ein Akt der Barmherzigkeit ist gut für denjenigen, der ihn vollführt“) oder weil sie Zeichen von Gutheit im primären Sinn sind („Es war gut von dir, dein Versprechen zu halten“). Um das primäre Ziel, die Gesundheit der Patientin, zu erreichen, setzen Ärztinnen oft bei den Ursachen der Krankheit an und versuchen, diese zu beseitigen. Bisweilen, besonders wenn die Ursachen noch nicht bekannt sind, gehen sie aber auch von den Symptomen aus, beeinflussen diese und hoffen sich so zu den Ursachen vorzuarbeiten. Diese beiden Methoden seien nun, so Bloomfield, analog zur deontologischen und konsequentialistischen Herangehensweise in Bezug auf die Moral (Bloomfield 2001, S. 74–75). Der deontologische Zugang setze bei den Gründen, aus denen gehandelt wird, an und versuche diese (bzw. deren Beachtung oder Nichtbeachtung) in positivem Sinn zu beeinflussen. Der konsequentialistische Zugang hingegen fokussiere auf die Ergebnisse einer Handlung als den zu beachtenden Faktoren. Indes dienten beide Herangehensweisen letztlich dazu, das Ziel, ein guter Mensch zu sein, zu verwirklichen.

Der Abschnitt 4.2 wird zeigen, dass der neo-aristotelische Naturalismus in der Ausprägung von Foot, Hursthouse und Thompson nicht so sehr eine Abkehr vom biologischen Funktionalismus darstellt als vielmehr eine Weiterentwicklung. Die folgenden Kritikpunkte und offenen Fragen, die an einen biologischen Funktionalismus

herangetragen werden können, stellen denn auch gleichzeitig eine Art von Agenda für den anschliessend diskutierten „modernen“ neo-aristotelischen Naturalismus dar, indem sich die meisten dieser Fragen dort wieder stellen werden.

- Der Begriff der Funktion (Funktion eines Organs innerhalb eines Körpers, richtiges Funktionieren von Organismen und Akteuren) wird von Bloomfield und besonders von Foot verwendet, ohne dass sie hinreichend deutlich machen, in welcher Weise von Funktionen die Rede ist. Wie bereits erwähnt, ist das historisch-ätiologische Funktionsverständnis von Millikan nicht das einzig mögliche, doch geht es nicht an, auf die Begriffsklärung ganz zu verzichten.
- Foot glaubt zeigen zu müssen, dass die Tugenden demjenigen, der sie aufweist, nützen, indem durch Ausübung der Tugenden ein gutes Leben erreicht wird. Besonders prekär steht es für Foot um die Tugend der Gerechtigkeit, die Gefahr läuft, aus dem Katalog der Tugenden ausgeschlossen werden zu müssen, da es scheint, als würde durch deren Ausübung nicht immer das gute Leben der betreffenden Person befördert (Foot 2002c, S. 125–130). Foot scheint vor einem schwierigen Dilemma zu stehen: Macht sie die Analogie zwischen Gutheit und körperlicher Gesundheit stark (wie Bloomfield es tut), muss sie die auf den ersten Blick schwer zu akzeptierende These verteidigen, genau derjenige, der gemäss den Tugenden handelt, habe ein gutes Leben. Verzichtet sie hingegen auf die notwendige Verbindung zwischen Tugenden und dem guten Leben, verliert der Vergleich mit der körperlichen Gesundheit seine Berechtigung und die Rechtfertigung der Tugenden steht infrage.
- Sowohl bei Foot als auch bei Bloomfield wird zumindest nahegelegt, tugendhafte Handlungen (und Haltungen) seien kausal ursächlich für ein gutes Leben oder die Gutheit eines Akteurs (in Bloomfields Analogie ähnlich wie ein gesundes Lebensmittel ursächlich für die Gesundheit eines Organismus ist): Diese These ist deshalb umstritten, weil sie den tugendhaften Handlungen und Haltungen einen bloss instrumentellen Charakter zugesteht. Kritikerinnen monieren, dass die tugendhafte Handlung oder Haltung stattdessen als konstitutiv für das gute Leben oder die Gutheit der Person verstanden werden sollte.
- Die bisherige Diskussion hat sich einzig auf das evaluative moralische Prädikat „gut“ konzentriert. Gewiss ist es möglich, einen ethischen Naturalismus zu entwickeln, der sich auf die evaluative Dimension der Ethik beschränkt. Gleichwohl kann die Frage gestellt werden, ob und in welcher Weise ein neo-aristotelischer Naturalismus der normativen Dimension der Ethik gerecht werden könne.
- Die Analogie von moralischer Gutheit und Gesundheit lässt vermuten, die Art und Weise, wie ein Mensch moralische Gutheit erlangen kann, sei ebenfalls analog zur Art und Weise, wie ein Mensch Gesundheit erlangen kann. Letztere wiederum wird oft als Fertigkeit (*techné*) verstanden, was die umstrittene These zur Folge hätte, es handle sich auch beim moralischen Analogon um eine Fertigkeit. In philosophischer Hinsicht eher naive biologische Funktionalisten wie Casebeer (der einen stark evolutionsbiologisch ausgerichteten biologischen Funktionalismus vertritt, siehe Casebeer 2003) begrüßen diese Interpretation. Sie ist indes nicht haltbar, unter anderem aus folgenden, bereits bei Aristoteles angelegten Gründen: Erstens ist eine Reflexion der durch die Fertigkeit zu erreichenden Ziele nicht (oder höchstens instrumentell) nötig, um eine Fertigkeit erfolgreich zu erwerben und auszuüben. Im Unterschied dazu besteht die zur Erreichung des guten Lebens notwendige praktische Weisheit wesentlich in einer Reflexion des guten Lebens. Zweitens wird eine absichtlich fehlerhafte Ausübung im Falle von Fertigkeiten fundamental anders beurteilt als im Falle

von praktischer Weisheit (oder Tugenden). Wer eine Fertigkeit auf absichtlich fehlerhafte Weise ausübt, macht sich dadurch weniger kritisierbar als derjenige, der einen unabsichtlichen Fehler begeht. (Auf einer Führung durch die Alhambra erhält man erklärt, die maurischen Baumeister hätten bisweilen absichtlich Fehler in der Anordnung der Kacheln und Mosaiksteine gemacht, um nicht mit der Perfektion Gottes zu konkurrenzieren. Dies lässt die Fertigkeit der Baumeister in einem besseren Licht erscheinen, als wenn es sich bei den Fehlern um bloße Versehen gehandelt hätte.) Gerade umgekehrt steht es mit der Ausübung von Tugenden und/oder praktischer Weisheit. Wer sich mit Absicht feige verhält, begeht einen gravierenderen Fehler als derjenige, der feige handelt, ohne sich der Feigheit seiner Handlung bewusst zu sein. (Zur Kritik am Vergleich von Tugenden bzw. praktischer Weisheit und Fertigkeiten siehe Halbig 2013, S. 73–78, und Hacker-Wright 2015.)

## 4.2 (Moderner) neo-aristotelischer Naturalismus

### 4.2.1 Analyse von Aussagen über Lebewesen

Während der biologische Funktionalismus zumindest in seiner Ausprägung durch Foot mit der Analyse des Terms „gut“ im Bereich von Artefakten anhebt und die so gewonnenen Erkenntnisse auf lebende Organismen und schliesslich die menschliche Sphäre überträgt, betont der moderne neo-aristotelische Naturalismus, Aussagen über Lebewesen seien grundsätzlich verschieden von Aussagen über nicht-lebende Gegenstände.<sup>11</sup> Thompson geht sogar so weit zu behaupten, Aussagen über Lebewesen wiesen eine spezielle logische Form auf (ähnlich wie Sätze, in denen etwas von etwas ausgesagt wird, die logische Form von Subjekt-Prädikatsätzen aufweisen, was logisch dann etwa durch  $F(a)$  symbolisiert werden kann). Dass Aussagen über Lebewesen diese spezielle Form haben, ist eine apriorische Erkenntnis, welche unser Denken über Lebewesen überhaupt erst möglich macht und strukturiert. (Vgl. für die Erläuterung dieser These vor allem Thompson 2008, S. 13–20.) Eine hilfreiche und knappe Zusammenstellung dieser Aussageformen findet sich in Thompson 2004, S. 47–56. Eine erste solche Aussageform besteht in der Identifikation eines bestimmten Individuums  $X$  als eines Angehörigen einer bestimmten Lebensform<sup>12</sup>  $S$ :  $X$  ist ein Angehöriger der Spezies  $S$ , oder, kürzer,  $X$  ist ein  $S$ . (*Luna gehört der Lebensform „Hauskatze“ an; Dies ist eine Hauskatze.*) Ein weiterer Typ von Aussagen über Lebensformen besteht in Aussagen über typische Merkmale und Verhaltensweisen dieser Lebensform:  $S$  sind/tun/haben  $F$ ;  $Es$  gehört zum  $S$ ,  $F$  zu sein/tun/haben. (*Hauskatzen haben vier Beine.*) Dass dieser Satz eine andere logische Form hat als etwa der Satz „Wolken ziehen übers Land“, wird schon dadurch nahegelegt, dass sich nur der letztere Satz sinnvoll ins Präteritum und Futur setzen lässt, der erste hingegen nicht. „Wolken zogen übers Land“ und „Wolken werden übers Land ziehen“ sind gut verständliche Sätze, die dasselbe aussagen wie der im Präsens stehende Satz, das beschriebene Ereignis aber zu einem anderen Zeitpunkt stattfinden lassen. Der Satz „Hauskatzen hatten vier Beine“ ist hingegen nicht verständlich. (Einen Spezialfall, der hier ausser Acht bleiben kann, bildet die Rede über ausgestorbene Tierarten.) Die Tempora Präteritum und Futur spielen im Falle des Wolkenbeispiels auch bei der Markierung temporaler Sukzession eine Rolle: „Gestern zogen Wolken übers Land, heute scheint hingegen die Sonne, morgen werden erneut Wolken übers Land ziehen.“ Im Falle von Aussagen über Lebensformen wird temporale Sukzession hingegen einzig durch Perfekt und Präsens angezeigt: „Nachdem Katzen ihre Jungen geworfen haben, säugen sie sie. Wenige Wochen später bringen sie ihnen das Jagen bei. Nach einem Jahr sind die Katzen geschlechtsreif . . .“ Diese Art von Aussagen nennt Thompson „natürlich-historische Aussagen“ (*natural historical judgments*) oder *Aristotelian categoricals*. Der Inhalt dieser Aussagen ist empirisch festgelegt, indes handelt es sich nicht um statistische Aussagen über alle oder die meisten Angehörigen der Lebensform. Obschon eine Mehrzahl der Maden, die sich aus den Eiern der Stubenfliege entwickeln, nicht selbst wieder zu Fliegen werden,

<sup>11</sup>Das Unterfangen des modernen neo-aristotelischen Naturalismus, sich auf Aussagen über „natürliche Gutheit“ zu konzentrieren und deren spezifische Form zu ermitteln, ist gewiss fruchtbar, wie die weitere Diskussion zeigt. Indes wäre es falsch, deswegen jegliche Parallelen zu den vorangegangenen Ausführungen zu leugnen. „Gut“ ist ein attributiver Prädikatsterm, und die Gutheit eines Dings kann als Erfüllung von Standards verstanden werden – dies sind Erkenntnisse, die sowohl auf Aussagen über natürliche Gutheit zutreffen als auch auf Aussagen über nicht-lebende Gegenstände.

<sup>12</sup>Mit „Lebensform“ bezeichnet Thompson eine Art Pendant zum biologischen Begriff „Spezies“, welches den strengen Anforderungen für die biologische Kategorie der Art nicht in jeder Hinsicht genügen muss. In erster Linie geht es ihm mit dieser Wortwahl darum, (wenig hilfreiche) evolutionsbiologische Assoziationen zu vermeiden. Im Folgenden wird der Artbegriff dennoch verwendet, und zwar gleichbedeutend mit „Lebensform“; von „Art“ ist mithin nicht im streng wissenschaftlichen Sinn die Rede.

spricht man genau davon: „Nach zwei bis drei Wochen verpuppen sich die Maden. In einer knappen Woche entwickeln sie sich zu Fliegen.“ (Und nicht etwa: „Die Maden werden von Vögeln gefressen oder sterben auf andere Weise.“) Die spezielle Art der Allgemeinheit dieser Aussagen wird nochmals zur Sprache kommen.

Eine weitere Art von Aussagen über Lebewesen hat die Form *X (oder dieses S) ist/hat/tut G*. Es sind Aussagen über einzelne Angehörige einer Lebensform und ihre Lebensprozesse. Aussagen dieser Art lassen sich auch im Präteritum und Futur ausdrücken. (*Luna frisst; Diese Katze schlief gestern vier Stunden am Stück.*) Diese „Lebensbeschreibungen“ (*vital descriptions*) sind nur auf den ersten Blick vom theoretischen Rahmen, der durch die natürlich-historischen Aussagen gegeben wird, unabhängig. Tatsächlich besteht eine Interdependenz in beide Richtungen: Einerseits geben Aussagen über einzelne Individuen Anlass zu Vermutungen über das typische Verhalten der Lebensform. Hinwiederum können Lebensprozesse wie Schlafen, Fressen, Fortpflanzung nicht unmittelbar beobachtet werden. Es bedarf des Rahmens der natürlich-historischen Aussagen, der deutlich macht, welche Rolle ein Prozess im Leben der Angehörigen einer Art spielen kann. Thompson veranschaulicht dies im Gedankenexperiment einer neuartigen Spezies von Hai, welche von Plankton lebt. Diese Haie jagen bisweilen Fische. Die Fische werden zerkaut und zu einem Brei zersetzt, der dazu verwendet wird, Gegner zu bespeien. Obwohl dieser Vorgang in vielem einem Fressen gleicht, ist es kein Fressen. Ein nicht-fiktives Beispiel stellt die Mitose dar, die bei Amöben eine Fortpflanzung darstellt, bei Menschen hingegen einen ganz anderen Vorgang, nämlich Wachstum oder Regeneration (Thompson 2008, S. 54–55).

Die letzten zu betrachtenden Aussageformen über Lebewesen sind normative/evaluative Aussagen, die sich aus den natürlich-historischen Beschreibungen bzgl. einer Lebensform ergeben. Einerseits geht es um die „natürliche Gutheit“ von einzelnen Individuen: *X ist fehlerhaft/versehrt, als ein S, insofern es G ist/hat/tut; Dieses S ist ein intaktes/gutes/einwandfreies S, insofern es H ist/hat/tut.* (*Luna ist eine versehrte Katze, insofern sie dreibeinig ist.*) Ist das Subjekt solcher Aussagen nicht ein konkreter Angehöriger einer Art, sondern eine ganze Lebensform, können diese die Form von Aussagen über natürliche Standards annehmen. *Ein S ist fehlerhaft/versehrt, wenn es G ist/hat/tut.* (*Katzen sind fehlerhaft, wenn sie weniger als vier Beine aufweisen.*)

Anhand zweier Beispiele kann noch genauer auf die spezielle logische Form von Aussagen über Lebewesen eingegangen werden.

1. Löwenzahne haben tiefe Wurzeln.
2. Wölfe jagen in Rudeln.

Schon zuvor wurde kurz erwähnt, diese Sätze seien keine Aussagen über alle Angehörigen der betreffenden Lebensform. Es sind also keine distributiven Allsätze<sup>13</sup>. Aus dem Satz 1 und dem Umstand, dass die Pflanze vor mir ein Löwenzahn ist, kann ich nicht darauf schliessen, dass die Pflanze vor mir tiefe Wurzeln hat. Aus Satz 2 und dem Umstand, dass Glauke ein Wolf ist, kann ich nicht schliessen, dass Glauke in Rudeln jagt. Doch die Sätze 1 und 2 sind auch keine Aussagen darüber, was für die meisten Individuen einer bestimmten Spezies gilt. Es geht nicht etwa nur darum, dass Aussagen über „die meisten“ oder „sehr viele“ notorisch ungenau sind und die Wahrheit der Sätze 1 und 2 zudem von einem statistischen Zufall abhinge. Vielmehr täte es der Wahrheit der Sätze 1 und 2 gar keinen Abbruch,

<sup>13</sup>Ein distributiver Allsatz ist ein Satz, der den Schluss von „(Alle) *F*'s sind *P*“ auf „Ein beliebiges *F* ist *P*“ zulässt. Ein Satz der Form „(Alle) *F*'s sind *P*“ lässt sich genau dann als  $\forall(x)(F(x) \rightarrow P(x))$  formalisieren, wenn es sich um einen distributiven Allsatz handelt.

wenn die singuläre Aussage, bezogen auf ein einzelnes Individuum der betreffenden Lebensform, in mehr als der Hälfte aller Fälle falsch wäre. Falls ein durchschlagendes Herbizid entwickelt wird, mit Hilfe dessen die Wurzeln von Löwenzähnen zum Verkümmern gebracht werden, und dieses Herbizid weltweit eingesetzt wird, sodass nur noch für weniger als die Hälfte aller Löwenzähne gilt, dass sie tiefe Wurzeln haben, ist dies kein Grund, die Aussage 1 für falsch zu halten (vgl. auch die zuvor gemachten Ausführungen zur Entwicklung von Fliegenlarven). Dies zeigt, dass es sich bei den Aussagen 1 und 2 weder um distributive Allsätze handeln kann noch um Aussagen über die meisten Individuen einer Lebensform oder Spezies (vgl. dazu besonders Thompson 1995, S. 284–288).

Vielmehr wird in all diesen Sätzen etwas darüber ausgesagt, was für ein der Spezies zugehöriges Individuum *qua* Angehörigem dieser Lebensform typisch ist – in dem Sinne, dass man von einem Individuum, welches die genannte Eigenart nicht aufweist oder das genannte Verhaltensmuster nicht an den Tag legt, sagen kann, es verhalte sich nicht so, wie es sollte, es weise in dieser Hinsicht ein Defizit auf. Ein Löwenzahn, der keine tiefen Wurzeln aufweist, ist nicht so, wie ein Löwenzahn sein sollte, ein Wolf, der nicht im Rudel jagt, ist in dieser Hinsicht defizitär. *Wenn* also aus den Sätzen „Löwenzähne haben tiefe Wurzeln“ und „Wölfe jagen in Rudeln“ überhaupt eine Aussage über ein einzelnes Individuum gefolgert werden soll, dann wäre es eine normative Aussage: „Dieser Löwenzahn sollte tiefe Wurzeln haben (ansonsten er ein verkümmerter Löwenzahn ist)“; „Glauke sollte in Rudeln jagen (denn das ist es, was Wölfe tun)“.

Die bisher gemachten Ausführungen zur Struktur von Aussagen über Lebensformen stehen in engem Zusammenhang zu den in Abschnitt 4.1.2 angestellten Untersuchungen zu Aussagen über Funktionen, zumindest dann, wenn man eine Kritik von Foot am Ansatz Thompsons berücksichtigt: Foot (2001, S. 30–31) weist zu Recht darauf hin, dass Thompson in seinem Zugang einen Unterschied ausweisen muss zwischen eigentlichen Fehlern und Irregularitäten, die nicht als Fehler zählen. Es gehört zu den natürlich-historischen Aussagen über die (weibliche) Blaumeise, dass sie Eier legt und dass sie einen blauen Fleck am Kopf hat. Während eine weibliche Blaumeise, die keine Eier legt, in dieser Hinsicht fehlerhaft ist, ist eine weibliche Blaumeise, die keinen blauen Fleck am Kopf hat, nicht fehlerhaft, sondern weist nur ein ungewöhnliches Merkmal auf. Man könnte das Problem zu lösen versuchen, indem die einen Aussagen als statistische Aussagen über besonders häufige Merkmale, die anderen als „eigentliche“ natürlich-historische Aussagen verstanden werden. Eine Alternative dazu besteht indes darin, innerhalb der Menge der natürlich-historischen Aussagen solche zu unterscheiden, aus denen keine natürlichen Standards abgeleitet werden können, und solche, die natürliche Standards begründen. Foot macht den Vorschlag, die letzteren seien Aussagen über Merkmale, die zur Selbsterhaltung und Fortpflanzung der Lebewesen beitragen. Auch der historisch-ätiologische Funktionsbegriff kann hier wieder zum Tragen kommen: Der blaue Fleck hat keine Funktion im Leben der Blaumeise und ihrer Art. Hingegen hat das Eierlegen die Funktion, für Nachwuchs zu sorgen. Denn weil frühere Blaumeisen bereits Eier gelegt und ausgebrütet haben, gibt es überhaupt erst diese eine Blaumeise (und ihre allfälligen Eier). Innerhalb der natürlich-historischen Beschreibungen, wie Thompson sie darstellt, kann also noch unterschieden werden zwischen solchen, die – vereinfacht gesagt – wichtig für den Organismus und die Lebensform sind, und solchen, die es nicht sind. Die Wichtigkeit wird dabei durch die Funktion (etwa im Sinne der *proper functions*) festgelegt, welche der betreffende Zug im Leben des Individuums und der Lebensform einnimmt. Noch ein letztes Beispiel hierzu: Der Satz 2 „Wölfe jagen in Rudeln“ unterscheidet sich fundamental von der Aussage „Wölfe leben in Nordamerika, Europa und Asien“. Im ersten Fall wird eine Aussage darüber gemacht, dass ein bestimmtes Verhalten (die Jagd in Rudeln) ein

wichtiger Bestandteil des Lebenszyklus eines Wolfes ist und eine Funktion im Leben eines Wolfes einnimmt. Der zweite Satz macht hingegen keine solche Aussage, es sei denn, der Umstand, dass Wölfe auf diesen Kontinenten (und nicht etwa in Südamerika oder auf Neuseeland) leben, sei durch biologische Notwendigkeiten und nicht durch kontingente Faktoren verursacht. (Vgl. im Unterschied dazu etwa den Satz „Polarwölfe leben in Schnee und Eis“ – hier könnte das Leben in Schnee und Eis als wichtiger Bestandteil des Lebenszyklus eines Polarwolfes betrachtet werden, sodass es eine Funktion im Hinblick auf das Überleben eines Polarwolfes einnimmt.) Dieser Unterschied der beiden Sätze erhellt auch daraus, dass eine Warum-Frage bzgl. dieser Aussagen nur im einen Fall mit einem Hinweis auf die Funktion, welche die besagte Eigenschaft oder das besagte Verhalten im Lebenszyklus des betreffenden Lebewesens übernimmt, beantwortet werden kann: Die Frage „Warum jagen Wölfe in Rudeln?“ wird beantwortet durch den Hinweis auf die Funktion, welche dieses Jagdverhalten für die Ernährung von Wölfen (und wohl auch für die Stabilisierung der Sozialstruktur im Wolfsrudel) übernimmt. Die (ebenfalls sinnvolle und nicht unverständliche) Frage „Warum leben Wölfe in Nordamerika, Europa und Asien?“ würde hingegen eher mit einem Hinweis auf die Entwicklungsgeschichte der Spezies „Wolf“ beantwortet. Die Grenzen zwischen den beiden Arten von Aussagen sind indes gewiss nicht trennscharf – man denke etwa an das zuvor gemachte Beispiel des Polarwolfs.

An dieser Stelle ist allerdings Vorsicht geboten: Ein bestimmter „natürlicher Standard“ bzgl. einer Lebensform oder eine Aussage über natürliche Gutheit besagt nun nicht schlechthin, dass das entsprechende Verhalten einem bestimmten Individuum zugutekommt. Man betrachte etwa die beiden Chamäleone Antonia und Boris. Befindet sich Antonia vor einem Hintergrund einer bestimmten Farbe, passt sie ihre Körperfärbung der Farbe dieses Hintergrunds an (dies ist es, was Chamäleone tun). Boris tut dies nicht; stattdessen nimmt Boris die jeweils komplementäre Farbe an. Man nehme weiter an, ich wolle eines Tages den grünen Busch in meinem Terrarium mit einem aggressiven Pestizid, das nicht gerade chamäleonfreundlich ist, besprühen. Antonia und Boris sitzen beide auf dem Busch. Ich sehe den orange gefärbten Boris und entferne ihn sorgfältig vom Busch, bevor ich den Busch (und die perfekt getarnte Antonia) besprühe. Antonia hat sich in diesem Beispiel so verhalten, wie es ein Chamäleon tut (und wie sie es „muss“). Boris hingegen verhält sich nicht so, wie er es soll. Boris sollte sich vor einem grünen Hintergrund grün färben. Indes war es im vorliegenden Fall für Antonia schlecht, dass sie ihre Körperfärbung dem Hintergrund angepasst hat, für Boris hingegen gut, dass er seine Körperfärbung dem Hintergrund nicht angepasst hat. Dadurch, dass Antonia das tut, was sie tun sollte, tut sie mithin etwas, das schlecht für sie ist. Und dadurch, dass Boris nicht das tut, was er tun sollte, tut er etwas, was gut für ihn ist. Nicht jedes Mal, wenn ein natürlicher Standard in einem konkreten Verhalten erfüllt wird, gereicht dies also dem betreffenden Individuum zum Vorteil.<sup>14</sup> Das Beispiel zeigt zum einen, dass im gegenwärtigen Verständnis das primäre Subjekt normativer und evaluativer Prädikate nicht durch einzelne Instanzen von Verhalten gebildet wird, sondern durch Verhaltensdispositionen. (Es ist kein Zufall, dass der neo-aristotelische Naturalismus vor allem von Hursthouse zur Rechtfertigung einer Tugendethik verwendet wird.) Zum anderen scheint hier bereits das Problem auf, dass diejenige Disposition, die in einer Aussage über natürliche Gutheit als gut ausgewiesen worden ist, im Einzelfall zu einem Verhalten Anlass geben kann, das dem Individuum nicht zugutekommt. Übertragen auf die Sphäre menschlichen Verhaltens, ist dies das Problem

<sup>14</sup>Foot schreibt in diesem Zusammenhang: „If we want to talk about the kind of sight that *happened* to be advantageous to a particular individual in a special environment, or even in its own, we can always do so; but then we are talking not of good sight but of something else.“ (Foot 2002e, S. 164)

der so genannten *tight corner cases* (vgl. Thompson 2008, S.152–156, und Foot 2004).<sup>15</sup>

#### 4.2.2 Evaluation menschlichen Verhaltens

Vertreterinnen eines neo-aristotelischen Naturalismus wie auch die meisten Kritiker stimmen darin überein, dass Thompsons Analyse von natürlich-historischen Aussagen im Wesentlichen korrekt und hilfreich ist. Die Unterschiede (etwa zwischen Foot, Hursthouse und Thompson) sowie die harsche Kritik setzen dann ein, wenn es darum geht, die von Thompson entwickelten Konzepte auf die Sphäre des menschlichen Verhaltens anzuwenden. Trotz des zum Teil tentativen Charakters der neo-aristotelischen Ausführungen und ihrer Schwachstellen, die im Folgenden auch zur Sprache kommen werden, ist die Attraktivität des Grundgedankens dieses Ansatzes nicht zu unterschätzen: Angenommen, Thompsons Analyse sei korrekt. Dann gibt es eine Fülle von normativen und evaluativen Aussagen, die über verschiedene Lebensformen gemacht werden können aufgrund dessen, wie sich ihr Lebenszyklus abspielt. Normative und evaluative Aussagen über Organismen werden aus der Beobachtung und Beschreibung der Organismen entnommen, es findet also gleichsam ein völlig nachvollziehbarer und legitimer Schluss von einem Sein auf ein Sollen statt. Wieso aber, so kann der Gedanke weitergeführt werden, soll die Art und Weise, wie nicht-menschliche Lebewesen und ihr Verhalten evaluiert werden, völlig verschieden sein von der Art und Weise, wie dies bei Menschen geschieht? Wiewohl wir gegenüber nicht-menschlichen Tieren fraglos riesige Unterschiede aufweisen (von denen auch noch zu reden sein wird), ist es doch plausibel anzunehmen, die Evaluation menschlicher Handlungen und Haltungen unterscheide sich in ihrer Struktur nicht von der Evaluation nicht-menschlichen Lebens. Die Ethik, die der neo-aristotelische Naturalismus skizziert und die von Philippa Foot auch eine Ethik der natürlichen Gutheit (*natural goodness*) genannt wird, betrachtet den Menschen als ein (freilich aussergewöhnliches) biologisches Wesen. Welche menschlichen Handlungen und Haltungen gut und schlecht, geboten und verboten sind, hängt davon ab, welche Art von Wesen wir sind. Der neo-aristotelische Naturalismus vertritt eine Ethik für Menschen, und diese dürfte sich durchaus unterscheiden von einer Ethik für Engel, Marsmenschen, Personen oder reine Vernunftwesen.<sup>16</sup> (Siehe dazu Thompson 2004, S. 58–59.)

Der wohl am genauesten ausformulierte und mutigste – und deshalb auch angreifbarste – Versuch, die Evaluation nicht-menschlicher Lebewesen auf den Bereich des Menschlichen zu übertragen, findet sich in Hursthouse 1999. Eine genauere Untersuchung des Ansatzes von Rosalind Hursthouse macht deutlich, wo die Stärken und Schwächen der *Natural goodness*-Konzeptionen liegen und in welcher Weise Entwicklungen nötig oder möglich sind. Wo es angebracht ist, gehen die nächsten Abschnitte indes auch auf die zum Teil abweichenden, ebenfalls weit ausgearbeiteten Ausführungen von Foot (2001) ein, sodass die folgende Darstellung ein Amalgam beider Theorien bildet.

<sup>15</sup>Das Problem betrifft allerdings nicht nur den neo-aristotelischen Naturalismus oder die Tugendethik. Auch deontologische Positionen oder ein Regelutilitarismus, wie ihn etwa Brink (1989, Kapitel 8) vertritt, lassen *tight corner cases* zu.

<sup>16</sup>Obwohl dies in den einschlägigen Texten so nicht ausformuliert ist, darf ein neo-aristotelischer Naturalismus mithin als eine Variante des ethischen Naturalismus betrachtet werden, welche ethische Eigenschaften als multipel realisierbar betrachtet – in einer radikal anderen Welt mit radikal anderen Menschen bestünde menschliche Gutheit in radikal anderen Eigenschaften. Man beachte, dass diese Realisationsrelation nicht von einer strikten Trennung in moralische und natürliche Eigenschaften abhängt; somit kann sie auch dann bestehen, wenn, wie es der neo-aristotelische Naturalismus tut, die Normativ-Natürlich-Dichotomie abgelehnt wird.



### Menschliches Wohlergehen und menschliche Gutheit

Thompson unterlässt in seiner Analyse von Aussagen über Lebensformen eine Untersuchung darüber, aus welchem Grund diejenigen natürlich-historischen Aussagen über eine bestimmte Lebensform gemacht werden können, die eben auf sie zutreffen. Wie bereits erwähnt, betrachtet er die Aussagen „Blaumeisen haben einen blauen Fleck am Kopf“ und „Weibliche Blaumeisen legen Eier“ als gleichwertig in dem Sinne, dass sie dieselbe logische Struktur aufweisen. Foots Kritik gibt indes Anlass zur Qualifikation, dass diejenigen natürlich-historischen Aussagen, die zu normativen Aussagen führen, solche sind, die durch einen Hinweis auf die Funktion gerechtfertigt werden können, die ein bestimmter Zug für die Selbsterhaltung und Reproduktion des Lebewesens hat (siehe vor allem Foot 2001, S. 31). Dies – so kann man sagen – ist das für diese Lebensform Gute, welches durch die so beschriebenen Verhaltensformen erreicht wird (oder in diesen Verhaltensformen besteht). Das Gute für den Menschen besteht nun nach der übereinstimmenden Ansicht aller neo-aristotelischen Naturalistinnen nicht bloss in Reproduktion und Selbsterhaltung. Worin aber dieses menschliche Gute oder – wie es oft genannt wird – Wohlergehen<sup>17</sup> besteht und wie gross der Bruch im Übergang von nicht-menschlichen Tieren zum Menschen ist, ist Gegenstand der Debatte. Hursthouse beantwortet die Frage durch zwei Thesen: 1) Das Wohlergehen von höher entwickelten nicht-menschlichen Tieren und von Menschen besteht in den gleichen Umständen. 2) Es gibt eine spezifisch menschliche Weise, wie dieses Wohlergehen erreicht wird (oder in der dieses Wohlergehen besteht), nämlich Besitz und Ausübung von Tugenden (nach einem modernen, nicht-aristotelischen Kanon, der zum Beispiel die Tugend der Barmherzigkeit umfasst).

Werden Aussagen über die natürliche Gutheit eines höher entwickelten Tiers gemacht, so Hursthouse, werden vier Aspekte im Hinblick auf vier Ziele evaluiert (siehe dazu Hursthouse 1999, S. 198–205): Beurteilt werden (i) Körperteile, (ii) Reaktionen/Operationen des Organismus, (iii) Handlungen, (iv) Gefühle/Wünsche.<sup>18</sup> Die Ziele, im Hinblick auf welche die vier Aspekte bewertet werden, sind: (1) individuelles Überleben, (2) Überleben der Art, (3) charakteristische Schmerzfreiheit und charakteristischer Genuss, (4) gutes Funktionieren der sozialen Gruppe. Im Übergang der Betrachtung von Pflanzen und einfachen Tieren zu höher entwickelten Tieren sind die Aspekte (iii) und (iv) sowie die Ziele (3) und (4) dazugekommen. Tritt nun als Proprium des Menschen, wie es plausibel ist, die für ihn typische „(praktische) Rationalität“ oder „Fähigkeit, nach Gründen zu handeln“ hinzu, stellt sich die Frage, ob dieser neuen Fähigkeit erneut ein Ziel entspreche, welches spezifisch auf diese ausgerichtet ist, ähnlich wie das Ziel von Schmerzfreiheit und Genuss auf die Fähigkeit, Gefühle zu empfinden, abgestimmt war. Hursthouse lehnt solche Ziele, wie etwa „Vorbereitung der unsterblichen Seele auf das Jenseits“ oder „Kontemplation“, zu Recht ab (Hursthouse 1999, S. 218). Vielmehr prägt die praktische Rationalität einerseits die Aspekte (iii) und (iv) neu (insofern wir zu unseren Gefühlen/Wünschen Stellung beziehen und sie auf ihre Rechtfertigung hin befragen können und insofern wir nach Gründen für unser Handeln fragen können). Andererseits werden die Ziele (1) bis (4) von der Fähigkeit zur praktischen Rationalität transformiert. Während bei nicht-menschlichen Tieren – die Naturdokumentationen im Fernsehen machen

<sup>17</sup> Engl. *flourishing*; es handelt sich hierbei um eine Übersetzung des aristotelischen Terms *eudaimonia*.

<sup>18</sup> Es mag seltsam anmuten, in Bezug auf nicht-menschliche Tiere von „Handlungen“ und „Gefühlen“ zu sprechen. Damit soll indes der Beobachtung Genüge getan werden, dass es einen offensichtlichen Unterschied gibt z. B. zwischen dem Jagen einer Beute (Handlung) und dem Verdauungsvorgang nach dem Fressen (Operation). Mit „Gefühlen“ sind etwa Furcht vor natürlichen Feinden oder Zuneigung zu den eigenen Jungen gemeint. Selbst wenn diese nicht Gefühlen entsprechen, wie wir sie bei Menschen bestimmen würden, sind sie unterschieden von den anderen drei Aspekten, was ihre separate Erwähnung rechtfertigt.

es vor – beschrieben werden kann, worin ihre charakteristische Art, sich um Jungen zu kümmern, ihre charakteristische Art von Schmerz und Genuss, ihr charakteristisches Sozialverhalten besteht, ist dies bei Menschen anders, da sie typischerweise dazu Stellung beziehen können, in welcher Art sie ihren Nachwuchs pflegen, welche Art von Aktivität sie als Genuss empfinden, wie sie ihr Sozialleben gestalten. Die charakteristische Art, wie Menschen den Zielen (1) bis (4) nachkommen, ist eine rationale Art, und genau deswegen eben keine charakteristische (auf einfache Weise zu beschreibende) Art. Dies macht einerseits die Beschreibung des für den Menschen spezifisch Guten viel komplizierter, als dies bei anderen Tieren der Fall ist. Damit wird aber auch der starken Intuition Genüge getan, die Art und Weise, wie wir handeln sollen, könne nicht aus einer simplen biologischen Beschreibung des Menschen abgeleitet werden, sodass dann zum Beispiel „mit dem, der sich nicht fortpflanzt, etwas nicht stimmt“. Während die Evaluation nicht-menschlichen Lebens auf biologischen, insbesondere verhaltensbiologischen Beschreibungen beruht, ändert sich dies bei der Evaluation menschlichen Lebens. Die Frage, inwiefern es sich hier überhaupt noch um einen Naturalismus handelt, wird später (4.2.4) noch aufgegriffen und soll hier vorerst nur kurz behandelt werden.

Im Falle von nicht-menschlichen Tieren kann man von einem guten Vertreter seiner Art sprechen, wenn dieser in Bezug auf hinreichend viele der Aspekte (i) bis (iv) hinreichend viele der Ziele (1) bis (4) erfüllt. Die Vagheit ist gewollt. Vergleicht man ein Tier, welches alle Ziele ausser einem in exzellenter Weise erfüllt, mit einem, welches alle Ziele auf ordentliche, wenn auch nicht exzellente Weise erfüllt, darf und sollte nicht erwartet werden, dass sich eine Rangordnung hinsichtlich der „Gutheit“ dieser beiden Exemplare erstellen lässt. Indes gibt es durchaus Defekte, die ein Tier als eindeutig mangelhaft ausweisen, so etwa wenn einem Tier die für es charakteristische Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, ganz abgeht. Werden Menschen mit Tieren konfrontiert, von denen sie wahrnehmen, dass sie in einer der genannten Hinsichten eindeutig mangelhaft sind, lassen sie charakteristische Reaktionen erkennen. Sehr oft wird man mit dem Tier Mitleid haben, weil es nicht auf die für es typische Weise lebt (etwa wenn ein Tier in Gefangenschaft keinen Nachwuchs zeugt, wenn ein Meerschweinchen aufgrund von falsch entwickelten Zähnen Schmerz leidet und nicht mehr frisst, wenn eine Katze apathisch dasitzt und „sich langweilt“ etc.). Ist man dazu in der Lage, versucht man unter Umständen, etwas an der misslichen Situation zu ändern. Zugegeben: Manchmal betrachten wir das Tier nicht mit Mitleid, wenn es sich nicht so verhält, wie es sollte. Die Katze, die sich mit einer Amsel anfreundet, mag uns lieber sein als die Katze, welche die Amsel grausam jagt, tötet und frisst. Doch sind diese untypischen Reaktionen dadurch zu erklären, dass man einerseits Mitleid mit dem anderen Wesen (der Amsel) hat, dessen Erfüllung der Ziele (1) bis (4) durch Intervention der Katze verunmöglicht wird, andererseits ist hier zweifellos eine grosse Portion Vermenschlichung im Spiel (man beachte die absichtlich gewählten Begriffe „sich anfreunden“ und „grausam“). Eines kann zumindest festgehalten werden: Verhalten sich Tiere nicht so, wie sie sollten, werden wir darauf nie damit reagieren, dass wir ihnen Vorwürfe machen, empört sind über ihr Fehlverhalten oder von ihnen erwarten, sie möchten etwas ändern.

Wie im Falle nicht-menschlicher Tiere kann man auch bei Menschen von einem guten Vertreter seiner Art sprechen, wenn dieser in Bezug auf hinreichend viele der Aspekte (i) bis (iv) hinreichend viele der Ziele (1) bis (4) erfüllt. Wie beim nicht-menschlichen Tier ist es im Falle vieler Beeinträchtigungen die typische Reaktion, dass man Mitleid empfindet oder, wenn möglich, hilft, die Beeinträchtigung wieder gutzumachen: Ist ein Mensch gestürzt und hat sich dabei das Bein gebrochen, sind wir nicht empört darüber, sondern wir helfen ihm. Heikler wird es bei der Reaktion des Mitleids: Blinden Menschen fehlt eindeutig eine Fähigkeit, die zum Beispiel zur Erfüllung von Ziel (1) massgeblich ist. Die meisten Blinden würden sich indes Mitleid verbitten, und nicht wenige würden ihre Blindheit auch nicht als Be-

hinderung oder Beeinträchtigung beschreiben. (Diese Kritik am neo-aristotelischen Ansatz wird vor allem in Woodcock 2006 geltend gemacht.) Hier fehlt der Platz, um ausführlich darauf einzugehen, welche Position ein neo-aristotelischer Naturalismus gegenüber Behinderungen einnehmen könnte. Mitleid gegenüber blinden Menschen dürfte die falsche Reaktion sein, unter anderem weil sie sich dadurch in ihrer Würde und Autonomie verletzt fühlen oder weil sie allein aufgrund ihrer Blindheit Fähigkeiten und spezielle Weisen der Weltbetrachtung entwickelt haben, die sie ungern missen würden. Unbestritten ist allerdings auch, dass die meisten Menschen auf Blindheit anfänglich spontan mit Mitleid reagieren und dieses Gefühl erst nach Reflexion als unangemessen qualifizieren. Die Reaktion des Mitleids und der damit einhergehende Gedanke, man habe es mit einer Beeinträchtigung zu tun, liegt uns also doch nicht so fern. Ungeachtet dieser durch den Mitleidsbegriff eröffneten Schwierigkeiten lässt sich festhalten: Sind Menschen in gewissen der Hinsichten (i) bis (iv) defizitär im Hinblick auf die Ziele (1) bis (4), reagieren wir ähnlich, wie dies bei nicht-menschlichen Tieren der Fall ist. In anderen Fällen reagieren wir jedoch auf charakteristische Weise anders, etwa mit Empörung, Vorwürfen oder auch nur einer stillen Missbilligung und der (ausgesprochenen oder stummen) Erwartung, der andere möge anders handeln oder eine andere Haltung einnehmen. Solche Reaktionen sind überall da zu erwarten, wo man sich aufgrund seiner praktischen Rationalität die „Warum“-Frage bezüglich seiner Handlungen (Aspekt (iii)) und seiner Gefühle/Wünsche/Einstellungen (Aspekt (iv)) stellen kann. Die Bestimmung des Guten, welches in den Bereich der Moral gehört, kann dann in Anlehnung an die oben gemachten Bestimmungen so lauten: Ein Mensch ist genau dann gut, wenn er im Hinblick auf die Aspekte (iii) und (iv) hinreichend viele der Ziele (1) bis (4) erfüllt, auf eine Weise, die der Fähigkeit, aus Gründen zu handeln, angemessen ist.<sup>19</sup> Diese Bestimmung liefert nun ein vorläufiges Ergebnis zur Frage, ob es sich hier noch um einen Naturalismus handle: Die Eigenschaft „gut“ ist eine Eigenschaft, die in Rückgriff auf die (durch die Natur des Menschen gegebenen) Ziele (1) bis (4) bestimmt wird, ist also insofern eine natürliche Eigenschaft. Durch die Qualifikation „Weise, die der Fähigkeit, aus Gründen zu handeln, angemessen ist“ wird das moralisch Gute jedoch eindeutig aus der Sphäre der Verhaltensbiologie herausgerückt. Ob es sich dann überhaupt noch um eine natürliche (im Sinne von „der Erfahrung zugängliche“) Eigenschaft handelt, wird in 4.2.4 nochmals zum Thema werden.

### Beispiele für die Rechtfertigung von Tugenden und Praktiken

Hursthouse vertritt eindeutig die These, die Tugenden (nach einem modernen, nicht-aristotelischen Katalog, der zum Beispiel die Tugend der Barmherzigkeit umfasst) seien diejenigen Einstellungen, welche dem Menschen die Erreichung der Ziele (1) bis (4) auf die charakteristisch rationale Art ermöglichen. Foot ist hinsichtlich des Exklusivitätsanspruchs oder Vorrangcharakters der Tugenden vorsichtiger.<sup>20</sup> Auch

<sup>19</sup>Der Einwand liegt nahe, damit würden auch prudentielle Imperative wie „Du sollst nicht rauchen!“ als moralisch verstanden. Durch die Einschränkung, dass die moralische Verwendungsweise evaluativer und normativer Prädikate nur Handlungen und Gefühle/Einstellungen umfasst, welche nicht nur die evaluierte Person selbst betreffen, kann dieser Kritik begegnet werden. Alternativ dazu liesse sich auch an der im Text gegebenen Bestimmung festhalten, insofern zum Beispiel der Verstoss gegen den prudentiellen Imperativ „Du sollst nicht rauchen!“ ein Ausdruck von Rücksichtslosigkeit (mindestens sich selbst gegenüber) oder Masslosigkeit ist, also zweier Einstellungen, die in Widerspruch zu Tugenden stehen. Das Spannungsverhältnis von prudentieller und moralischer Rationalität wird in 4.2.4 nochmals aufgegriffen.

<sup>20</sup>„[...] philosophers such as Rosalind Hursthouse [...] insist that dispositions, motives, and other 'internal' elements are the primary subjects and determinants of moral goodness and badness. I myself have never been a 'virtue ethicist' in this sense. For me it is *what is done* that stands in this position.“ (Foot 2004, S. 2, Fn. 1, Hervorhebung im Original) Zu erwähnen sind auch die an Thomas von Aquin angelehnten Ausführungen in Foot 2001, S. 72–76, über drei Quellen der Schlechtigkeit: Um eine Handlung schlecht zu machen, reicht es, dass sie einem schlechten Handlungstyp angehört,

sie weist den Tugenden eine wichtige Rolle im Hinblick auf *human flourishing* zu. Sie rechtfertigt aber bisweilen auch charakteristische Praktiken wie etwa das Geben und Halten von Versprechen – und damit einhergehende Imperative wie „Versprechen sind zu halten“ – direkt, mit Verweis auf die Rolle, welche diese Praktiken im menschlichen Miteinander spielen.

Die Tugenden der Tapferkeit und der Barmherzigkeit lassen sich grob so in das bisher gezeichnete Bild einfügen: Es bedarf der Tapferkeit (die nicht mit Tollkühnheit zu verwechseln ist), um sich selbst, seine nächsten Angehörigen und die Angehörigen der sozialen Gruppe, in die man eingebunden ist, angesichts drohender Gefahren zu verteidigen und zu beschützen. Barmherzigkeit ist eine Tugend, die das Entstehen von starken emotionalen Bindungen fördert, was sowohl für das Weiterbestehen der Art (zuverlässige Bindung an die eigenen Kinder) nötig ist als auch den Zusammenhalt in der sozialen Gruppe stärkt. Was die Rechtfertigung der Praxis des Gebens und Haltens von Versprechen betrifft, verweist Foot auf den berühmten Aufsatz „On Promising and Its Justice“ von G. E. M. Anscombe (Anscombe 1969, der Verweis findet sich in Foot 2001, S. 45–46). Es ist eine Eigenart von uns Menschen, dass wir bedürftige Wesen sind und es oft nötig haben, dass andere etwas für uns tun. Ebenso ist es eine Eigenart, dass wir keine zuverlässigen Mittel haben, andere Menschen dazu zu bringen, etwas für uns zu tun. Es mag ausserirdische Lebensformen geben, die sich gegenseitig durch eine Art Hypnose dazu veranlassen können, dass der andere etwas für einen tut. Da wir diese Fähigkeiten nicht haben und da wir nicht immer genug Menschen um uns haben, die uns in Liebe ergeben sind und schlechterdings alles für uns tun würden, ist es eine so genannte *aristotelische Notwendigkeit*<sup>21</sup>, Institutionen zu haben, durch welche man sich gegenseitig dazu bringen kann, etwas zu tun. Eine solche Institution ist das Geben und Halten von Versprechen. Insofern sind diese Praxis und der daraus resultierende Imperativ „Versprechen sind zu halten“ gerechtfertigt durch die Rolle, die sie in der Erfüllung der Ziele (1) bis (4) spielen.

### **Sind Tugenden hinreichend und notwendig für das Wohlergehen dessen, der sie hat?**

Hursthouse vertritt auch eine qualifizierte Version der aristotelischen These, dass Tugenden zum Wohlergehen desjenigen, der sie hat, beitragen (also nicht nur den Menschen zu einem guten Vertreter seiner Art machen, wie dies zuvor exemplarisch gezeigt wurde, sondern auch gut für den einzelnen Menschen sind). Darin ist sie weit zuversichtlicher als etwa Foot, die sich während ihrer ganzen wissenschaftlichen Laufbahn, von „Moral Beliefs“ aus dem Jahr 1959 (Foot 2002c) bis „Natural Goodness“ (Foot 2001) und „Rationality and Goodness“ (Foot 2004), kritisch damit auseinandergesetzt hat. Damit sich die These nicht von vornherein als trivialerweise falsch erweist, darf man sie nicht als eine Behauptung über *tugendgemässe Handlungen* verstehen, sondern muss sie als These über Tugenden als Haltungen betrachten. „Jede tugendgemässe Handlung trägt zum Wohlergehen dessen, der sie ausführt, bei“ ist offensichtlich ein falscher Satz.<sup>22</sup> Weniger offensichtlich ist, ob die

dass damit schlechte Ziele verfolgt werden oder dass der Handelnde in der Annahme handelt, damit etwas Schlechtes zu tun.

<sup>21</sup>Der Term stammt von Anscombe. Aristoteles (Met.,  $\Delta$  1015a) nennt als eine Bedeutung des Terms „Notwendigkeit“: „Ferner heisst notwendig dasjenige, ohne welches das Gute nicht sein oder werden [...] kann.“

<sup>22</sup>Mit dem Adjektiv „tugendgemäss“ sei eine Handlung bezeichnet, die ein tugendhafter Mensch in der betreffenden Situation ausführen würde. Der Unterschied zum gebräuchlicheren Ausdruck „tugendhaft“ besteht darin, dass eine Handlung, um als tugendhaft zu gelten, aus der angemessenen Haltung heraus ausgeführt werden muss. (Diese Unterscheidung hängt nicht von den entsprechenden Ausdrücken ab – auch wer hinsichtlich der beiden Prädikate abweichende sprachliche Intuitionen hat, wird den konzeptuellen Unterschied anerkennen müssen.) Der Satz „Jede tugendgemässe Handlung trägt zum Wohlergehen dessen, der sie ausführt, bei“ besagt mithin nicht, jede

These „Das Einnehmen von tugendhaften Haltungen ist hinreichend und notwendig für das Wohlergehen dessen, der diese Haltung einnimmt“ wahr ist. Um dagegen zu argumentieren, reicht es denn auch nicht, auf die fatalen Konsequenzen einer einzelnen tugendhaften Handlung hinzuweisen (so genannte *tight corner cases*). Denn in einem solchen Fall müsste auch gezeigt werden, dass diese fatalen Konsequenzen es nicht rechtfertigen, die tugendhafte Haltung überhaupt je einzunehmen. Die Entscheidung, ob ein (zum Beispiel) wahrheitsliebender Mensch, der wegen seiner Wahrheitsliebe von einem Unrechtsregime ins Gefängnis gesteckt wird, besser daran getan hätte, von Beginn weg auf Wahrheitsliebe zu verzichten (wie hätten dann seine Beziehungen und Freundschaften ausgesehen?), kann schlicht nicht getroffen werden.

Wenn Hursthouse davon spricht, die Tugenden seien hinreichend und notwendig für das menschliche Wohlergehen, kann darunter zweierlei verstanden werden: (1) Das menschliche Wohlergehen besteht im Besitz der Tugenden, die Tugenden sind mithin konstitutiv für menschliches Wohlergehen; (2) Die Tugenden stehen zum menschlichen Wohlergehen in einem instrumentellen Verhältnis, sodass menschliches Wohlergehen eine vom Besitz der Tugenden zu unterscheidende Qualität ist, die durch den Besitz der Tugenden erreicht wird und nur dem Tugendhaften offensteht. Aus Hursthouses Texten geht nicht eindeutig hervor, ob sie (1) oder (2) vertritt (sie scheint eher der These (1) zuzuneigen), sodass es am sinnvollsten ist, unabhängig von dieser exegetischen Frage die Glaubwürdigkeit der beiden Thesen zu untersuchen. (Vgl. zu dieser Unterscheidung und der Diskussion Everitt 2007.)

*Zu These (1):* Der einfachste Einwand gegen These (1) besteht im Satz „Für mich ist Wohlergehen aber etwas anderes“, gefolgt von einer Liste von plausiblen Faktoren, die der Einwendende zum Wohlergehen zählt. Die Verfechterin von These (1) kann indes entgegnen, der Gesprächspartner wisse eben nicht, was Wohlergehen ist. Man scheint hier auf festen Grund zu stossen, der eine weitere Diskussion sinnlos macht. Tatsächlich macht sich Hursthouse keine Hoffnungen, die These (1) gegen einen radikalen Skeptiker verteidigen zu können. Nur wer eine grundsätzlich bereits tugendhafte Haltung einnimmt und den Tugenden gewogen ist, ist der These (1) zugänglich.<sup>23</sup> Nicht der Skeptiker könne und müsse von der These (1) überzeugt werden, so Hursthouse, sondern zum Beispiel Eltern, die ihre Erziehungsgrundsätze hinterfragen, oder „anständige“ Menschen, die sich vergewissern wollen, ob sie mit ihrer Art zu leben auf dem richtigen Weg sind. In der Auseinandersetzung mit diesen Gesprächspartnern kann durchaus auch die Frage erörtert werden, ob eine der Tugenden auf der „Standardliste“ tatsächlich konstitutiv für das eigene Wohlergehen sei. Aus einer bereits tugendhaften Haltung heraus kann das System der Tugenden reformiert werden. Hursthouse folgt hier McDowell in dessen Verwendung des treffenden neurathschen Bildes vom Kapitän, der auf offener See sein Schiff repariert durch einzelnes Ersetzen der Planken (z. B. Hursthouse 1999, S. 165; für McDowells Verwendung siehe etwa McDowell 1998c, 1998g). Hursthouse geht indes zumindest in einem Punkt weniger weit als McDowell. Dieser behauptet, es stelle für den wahrhaft tugendhaften Menschen gar keinen Verlust mehr dar, aufgrund seiner Tugend auf etwas verzichten zu müssen. (Dies unterscheidet den wahrhaft tugendhaften Menschen vom bloss selbstbeherrschten, vgl. McDowell 1998g, S. 46–49.) Für den tugendhaften Menschen werden, so McDowell, konkurrierende Handlungsgründe von den Gründen, welche die tugendhafte Haltung aufzeigt, nicht

---

Handlung, die ein tugendhafter Mensch *aus seiner tugendhaften Haltung heraus* ausführt, trage zum Wohlergehen dieses Menschen bei. Dieser letztere Satz ist nicht offensichtlich falsch, und er findet Unterstützung zum Beispiel durch John McDowell (1998b).

<sup>23</sup>Man erkennt die Ähnlichkeiten zu dem in 3.4.4 gemachten Punkt: Zu Überzeugungen in Bezug auf Tugendbegriffe gelangt nur derjenige, der bereits eine moralische Sensibilität aufweist sowie eine Grundbereitschaft, die Welt in einem moralischen Licht zu betrachten.

etwa übertrumpft, sondern zum Schweigen gebracht in dem Sinne, dass die anderen Gründe gar nicht mehr als Gründe wahrgenommen werden (McDowell 1998b, S. 17). Anders hingegen Hursthouse (1999, S. 172): „[T]he claim is not that possession of the virtues guarantees that one will flourish. The claim is that they are the only reliable bet [...]“ Wenn (wie etwa bei einem Leben unter einem lange währenden Unrechtsregime) die Tugenden nicht zum menschlichen Wohlergehen beitragen, bedeute dies gleichwohl nicht, dass etwas anderes dies (besser) tue, sondern womöglich schlicht, dass unter diesen Umständen kein Wohlergehen möglich sei (Hursthouse 1999, S. 177). Dies scheint freilich in Widerspruch zur These zu stehen, menschliches Wohlergehen sei nichts anderes als das tugendhafte Leben, es sei denn man sagte, dass das Unrechtsregime in diesem Fall auch bereits das Einnehmen von tugendhaften Haltungen verunmögliche. Womöglich besteht der Widerspruch aber tatsächlich nur scheinbar: Abschnitt 2.8.7 hat gezeigt, dass sich die Konstitutionsrelation von derjenigen der Identität unterscheidet. Die Statue ist nichts anderes als die Lehmportion, durch welche sie konstituiert ist. Allerdings muss die Lehmportion auf besonders günstige Weise geformt sein, um die Statue zu realisieren, und die Lehmportion kann auch dann bestehen, wenn es keine Statue gibt. Dies lässt sich auf das Verhältnis von Tugend und Wohlergehen übertragen: *Wenn* überhaupt menschliches Wohlergehen gegeben ist, dann besteht dies einzig in den Tugenden. Doch die Tugenden allein können auch vorliegen, ohne dass menschliches Wohlergehen vorliegt. Zur Realisation menschlichen Wohlergehens sind noch weitere, freilich nicht-konstitutive, Faktoren (man nenne sie der Einfachheit halber „Glück“) notwendig. Man beachte, dass diese Antwort eine Revision der These „Tugenden sind hinreichend und notwendig für das menschliche Wohlergehen“ bedingt: Menschliches Wohlergehen besteht im Besitz der Tugenden, doch sind diese nicht hinreichend zur Erlangung menschlichen Wohlergehens.

*Zu These (2):* Dieser These haftet ein etwas übler Beigeschmack an, nämlich derjenige der verfehlten Motivation: Sollte man denn nicht um der Tugend willen tugendhaft sein, und nicht etwa, weil man darauf hofft, dies möge zum Wohlergehen beitragen? In dieser Weise formuliert, trägt der Einwand allerdings nichts aus. Erstens ist es fraglich, ob man um der Tugend willen tugendhaft sein soll. Smiths Vorwurf des moralischen Fetischismus steht im Raum (vgl. 3.4.4 und Smith 1994, S. 71–76). Allerdings würden Tugendethikerinnen ohnehin festhalten, man solle tugendhafte Dinge nicht um der Tugend willen tun, sondern (z. B.) „weil ich es versprochen habe“, „weil meine Tante krank ist“ etc. (Ein tugendhafter Mensch nimmt diese Umstände als hinreichende Handlungsgründe wahr.) Zweitens (und wichtiger) ist gegen den Einwand vorzubringen, dass die instrumentelle Begründung nicht auf der Ebene der einzelnen tugendhaften Handlungen ansetzen muss, sondern in der Rechtfertigung der Tugend selbst: Weil die Tugenden gute Mittel sind, um menschliches Wohlergehen zu erlangen, sollte man sich um die Tugenden bemühen. Die tugendhafte Handlung selbst wird nicht mehr instrumentell begründet. (Vgl. zu diesem Zweistufenmodell Thompson 2008, Kapitel 10.) These (2) favorisiert also eine dem Regelkonsequentialismus nicht unähnliche Rechtfertigung der Tugenden. Indes steht auch diese Begründungsstrategie vor einem ähnlichen Problem wie zuvor These (1): Die Ansichten darüber, was menschliches Wohlergehen ist, sind schlicht zu unterschiedlich, als dass es immer genau die Tugenden wären, die dafür hinreichend und notwendig sind. (Und da nun nur eine instrumentelle Relation zwischen dem Besitz der Tugenden und dem menschlichen Wohlergehen angenommen wird, kann man nicht wie zuvor argumentieren, nur der bereits Tugendhafte könne zu einer korrekten Überzeugung hinsichtlich des menschlichen Wohlergehens gelangen.) Selbst angenommen, man hätte sich auf ein neutrales, nicht schon in der Tugendethik verankertes Konzept von menschlichem Wohlergehen geeinigt, ist nicht garantiert, dass unter diesen Umständen auch nur annähernd die Tugenden der Standardliste als

diejenigen Haltungen resultieren, die diesem Wohlergehen am zuträglichsten sind. Ein herzhafter Sinn für Humor und die Fähigkeit, sich in Gesellschaft gut bewegen und Konversation betreiben zu können, sind etwa gute Kandidaten für Charakterdispositionen, die dem menschlichen Wohlergehen zuträglich sind. Sie tauchen aber nirgends in der Liste der Standardtugenden auf. Der Einwand bedeutet indes noch nicht, dass die These (2) nicht haltbar wäre. Erstens ist die Liste der Standardtugenden durchaus revidierbar. Und zweitens mag eine genauere Untersuchung, als sie hier geleistet werden kann, womöglich doch noch ergeben, dass es genau die Standardtugenden sind, welche dem Ziel des menschlichen Wohlergehens am zuträglichsten sind.

Die Frage, ob sich die aristotelische These, die Tugenden trügen zum Wohlergehen dessen, der sie hat, bei, auf die eine oder andere Weise rechtfertigen lasse, kann im Rahmen dieser Untersuchung offenbleiben. Zuvor wurde ja bereits unabhängig davon nachgewiesen, dass die Tugenden (und allenfalls spezifische moralische Praktiken wie das Geben und Halten von Versprechen) die für die Lebensform „Mensch“ spezifische Weise darstellen, das in den Zielen (1) bis (4) bestehende gattungsmässige Gute zu erreichen. Der neo-aristotelische Naturalismus ist mithin nicht von der Wahrheit der aristotelischen These abhängig.

#### 4.2.3 McDowells Kritik; „Zweit-Natur-Naturalismus“

Unter den Kritikern des neo-aristotelischen Naturalismus von Foot befinden sich auch solche, die sich selbst ebenfalls einem aristotelischen Grundgedanken verpflichtet fühlen. Als besonders einflussreich haben sich die Argumente von John McDowell erwiesen. Das Wohlergehen von Wölfen (Überleben, Funktionieren als Gruppe etc.), so die geteilte Annahme von McDowell und den neo-aristotelischen Naturalistinnen, hängt von einem sozialen Jagdverhalten ab. Brauchen auch Menschen *in ebendieser Weise* die Tugenden für ihr Wohlergehen? Diese Frage wird in McDowell 1998c, insbes. S. 169–173, mittels eines Gedankenexperiments diskutiert. Man nehme an, ein einzelner Wolf erlange, zum Beispiel durch eine Laune der Evolution, Rationalität. Dieser rationale Wolf kann nun, anders als seine Artgenossen, sein Verhalten auf seine Begründetheit hin befragen. Er sieht, dass seine Mitwölfe in Gruppen jagen, und fragt sich: „Weshalb soll ich das tun?“ Er anerkennt zwar die Tatsache, dass Wölfe ein soziales Jagdverhalten brauchen, um zu gedeihen, aber kann sich dennoch fragen, weshalb er sich dem fügen solle, was Wölfe brauchen. Die von diesem Wolf erlangte Rationalität führt dazu, dass (anders als bei seinen Mitwölfen) der Umstand, dass Wölfe soziales Jagdverhalten brauchen, um zu gedeihen, zu einem Handlungsgrund wird. Dieser spricht durchaus dafür, etwas zu tun (nämlich in der Gruppe zu jagen). Aber gerade weil nun dieser Umstand ein Handlungsgrund geworden ist, kann der Wolf ihn auch erwägen, und er kann infrage stellen, ob er diesen Umstand als (motivierenden) Grund anerkennen wolle oder nicht, ob er also den Grund zu *seinem* Grund machen wolle. Für die anderen Wölfe, die gemäss der Annahme diese Rationalität nicht aufweisen, bildet der Umstand, dass sie in Gruppen jagen müssen, um zu gedeihen, keinen hinterfragbaren Grund. Es ist eine Tatsache, die ihr Verhalten erklären kann, es aber nicht motiviert. Ähnlich erklärt der Schlag des Arztes mit dem Hämmerchen gegen mein Knie, wieso sich mein Knie bewegt, aber der Schlag ist für mich kein Grund, mein Knie zu bewegen.<sup>24</sup> Dass der rationale Wolf sich fragen kann, wieso er jagen soll, heisst auch, dass er die Autorität des Naturgegebenen für sein Handeln infrage stellen kann. Der Wolf zweifelt nicht daran, dass Wölfe in Gruppen jagen müssen, um zu gedeihen. Er fragt sich nur,

<sup>24</sup>Ein besonders schönes Beispiel bringt Anscombe (1963, S. 10–11) an: „Why are you walking up and down like that?—,It's that military band; it excites me'.“

ob er dies nun auch tun solle. Die Aussage über die Notwendigkeit des Jagens in Gruppen gehört zu dem, was McDowell „erste Natur“ nennt. Für ein rationales Wesen wie den Wolf aus dem Gedankenexperiment kann diese erste Natur aber keine unhinterfragte Autorität über sein Verhalten besitzen. Die Vernunft, die er erlangt hat, ist Teil *seiner* Natur geworden, und diese führt zur radikalen Infragestellung der Autorität der ersten Natur. McDowell spricht in diesem Zusammenhang auch von „zweiter Natur“. Damit – so schliesst McDowell sein Gedankenexperiment – sei gezeigt, dass mit der (hier zugestandenen) Tatsache, dass Menschen die Tugenden für ihr Wohlergehen brauchen, noch nichts ausgetragen sei in der Frage, ob tugendhaftes Verhalten von der Vernunft gefordert sei. Die Sätze „Wölfe brauchen soziales Jagdverhalten für ihr Wohlergehen“ und „Menschen brauchen Tugenden für ihr Wohlergehen“ haben für die beiden Lebensformen radikal unterschiedliche Implikationen.

Der Vorwurf McDowells an die Vertreterinnen des „Erst-Natur-Naturalismus“ besteht darin, dass diese erste Natur Teil einer „entzauberten“ Welt sei, die alleine durch die Naturwissenschaften korrekt beschrieben wird und deswegen frei von aller Bedeutung ist. Wer Handlungsgründe in einer solchen Welt verorten will, steht vor zwei gleichermassen unbefriedigenden Möglichkeiten: Ein an Blackburn (und letztlich Hume) anknüpfender Projektivismus begründet den autoritativen Charakter der Tatsachen in den Haltungen, die wir ihnen gegenüber einnehmen. Alternativ dazu kann man sich auf die Rationalität des Menschen berufen, welche in diesem Bild der Natur indes als radikal fremde, übernatürliche Macht empfunden werden muss, die sich von aussen unserer Natur aufdrängt (McDowell 1998c, S. 174–175). Einen Ausweg aus diesem Dilemma sieht McDowell in einem anderen und – wie er denkt – adäquateren Bild der Natur. Gemäss diesem Bild ist die Welt selbst schon Träger von Bedeutungs- und Sinnhaftigkeit. Ein Vergleich ethischer Eigenschaften mit sekundären Qualitäten zeigt, wie dies verstanden werden kann (siehe hierzu vor allem McDowell 1998d): Nach McDowells (nicht unumstrittener) Auffassung kann man Farben als sekundäre Qualitäten verstehen. Eine sekundäre Qualität ist eine Eigenschaft, deren Instantiierung nur adäquat verstanden werden kann, wenn die subjektiven Reaktionen der menschlichen Betrachterinnen mit einbezogen werden. Einfacher, am Beispiel „rot“, gesagt: Rot zu sein bedeutet, die Disposition aufzuweisen, unter normalen Bedingungen einer Standardbeobachterin rot zu erscheinen (D’Arms/Jacobson 2006, S. 189). Nun könnte man – so der Analogieschluss – sagen, dass gut zu sein bedeutet, einem „Standardbeurteilenden“ unter normalen Bedingungen gut zu erscheinen. Nur wer für visuelle Reize zugänglich ist (und zweifellos noch weitere, hier vernachlässigbare Bedingungen erfüllt), kann ein Objekt als rot wahrnehmen. Entsprechend ist auch nur der moralisch sensible Mensch, in dem sich – um es vorwegzunehmen – die zweite Natur in einer speziellen Weise ausgeprägt hat, den Werterfahrungen zugänglich. So weit trägt die Analogie mit sekundären Qualitäten ganz gut. In einer Hinsicht geht allerdings die Werterfahrung über die Farbwahrnehmung hinaus: Während im Falle der Farbwahrnehmung der farbige Gegenstand die entsprechende Wahrnehmung hervorruft (*elicit*), sei es im Falle der Wertqualitäten so, dass die Wertqualität die entsprechende Reaktion verdiene (*merit*) (McDowell 1998d, S. 143). Wie dies zu verstehen sei, wird von McDowell erneut mit Vergleichen erläutert: Die Eigenschaft, furchteinflössend zu sein, besteht nicht nur darin, in Menschen Furcht hervorzurufen. Wir betrachten Furcht als einen wertvollen Indikator für wirkliche Gefahr, und deshalb wären wir mit einer rein kausalen Erklärung nicht zufrieden. Unsere Furcht verweist auf einen Zug in der Welt, der nicht nur darin besteht, in uns dieses Gefühl hervorzurufen. Das Furchteinflössende muss demnach etwas sein, das nicht allein Furcht hervorruft, sondern diese Reaktion auch verdient (McDowell 1998d, S. 143–144). An anderem Ort (McDowell 1998e, S. 157–162) vergleicht McDowell die Wertqualitäten mit dem Komischen. Das Komische ist nicht einfach die Disposition eines Objekts, unter Standardbedingungen



bei normalen Menschen Lachen hervorzurufen. (Man lacht auch aus ganz anderen Gründen, zum Beispiel aus Verlegenheit.) Gleichwohl ist das Komische auch nicht ohne Bezug auf diese Reaktion zu erklären. Das Komische, so McDowell, besteht in einem Zug der Realität, unser Lachen zu verdienen. Versucht man sich von den Bildern, Metaphern und Analogien zu lösen, kann einstweilen zumindest Folgendes festgehalten werden: Die von McDowell skizzierte Welt enthält sinn- und bedeutungsstiftende Aspekte wie das Furchteinflössende, das Komische, aber eben auch ethische Qualitäten wie das Gute. Damit grenzt er sich ab von der von ihm kritisierten (und den Vertreterinnen des Erst-Natur-Naturalismus unterstellten) Idee, die Welt sei hinreichend beschrieben durch die den Naturwissenschaften zugänglichen Tatsachen.

Nun gibt es zweifellos humorlose Menschen, die dem Komischen nicht zugänglich sind. Womöglich gibt es sogar „hoffnungslose Fälle“. Weit öfter kommt es allerdings vor, dass ein Sinn für Humor kultiviert werden kann. Wer zu Beginn nur für derben, slapstickartigen Humor zugänglich ist, kann sich durch Begegnung mit feineren oder auch groteskeren Sorten des Humors in seiner Sensibilität für das Komische entwickeln und wird nach und nach einen verfeinerten, vielschichtigeren Sinn für das Komische entwickeln. Diese Kulturleistung ist in unserer Rationalität angelegt und kann uns, so McDowell, zur zweiten Natur werden. Gleiches gilt auch für die Ansprechbarkeit durch Wertqualitäten:

Nature controls the behaviour of a non-rational animal. It seemed that reason compels nature to abdicate that authority, leaving a void that self-interest seemed fitted to fill. But now we can see that the way reason distances one from first nature need not invite a *coup d'état* from self-interest. In acquiring one's second nature—that is, in acquiring *logos*—one learned to take a distinctive pleasure in acting in certain ways [...]. If the second nature one has acquired is virtue, the rationality of virtue simply is not in suspense, though it is always open to reflective questioning. The dictates of virtue have acquired an authority that replaces the authority abdicated by first nature with the onset of reason. (McDowell 1998c, S. 188)

Durch moralische Erziehung und andauerndes „Training“ seiner moralischen Sensibilität in einschlägigen Situationen erlangt die Tugend beim Tugendhaften also den Status einer zweiten Natur. Der (nicht-rationale) Wolf kann sich nicht die Frage stellen, ob der Umstand, dass das Jagen in Gruppen für sein Gedeihen notwendig ist, dafür spreche, sich der Gruppe anzuschließen. Seine (erste) Natur bringt ihn dazu, in Gruppen zu jagen. Genauso wägt der wahrhaft tugendhafte Mensch nicht mehr die Gründe ab, die für oder gegen das tugendhafte Handeln sprechen. Die Gründe, die gegen das tugendhafte Handeln sprechen, werden, so die These in McDowell 1998b, für den tugendhaften Menschen durch die Tugend zum Schweigen gebracht (nicht nur übertrumpft). Die Tugend ist so für den Tugendhaften zur zweiten Natur geworden.

McDowells Kritik wirft wichtige Punkte auf und hilft, das Profil des Erst-Natur-Naturalismus zu schärfen. Insgesamt muss die Kritik allerdings als verfehlt zurückgewiesen werden. Um McDowell Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist indes zu beachten, dass sein Aufsatz „Two Sorts of Naturalism“ (McDowell 1998c) auf frühere Versionen der Theorie der natürlichen Gutheit von Philippa Foot reagiert. Die in den Unterkapiteln 4.2.1 und 4.2.2 wiedergegebenen Ideen von Foot, Hursthouse und Thompson stammen aus Texten, die McDowell noch nicht vorliegen hatte.

McDowell behauptet, der Satz „Die Menschen brauchen die Tugenden für ihr Wohlergehen“ sei ein Satz, der die erste Natur des Menschen beschreibe und daher von jedem Menschen dahingehend befragt werden könne, ob er den durch diesen

Satz geschilderten Umstand als Grund, dem Satz entsprechende Haltungen zu entwickeln, anerkennen solle. Die Behauptung ist insofern verfehlt, als sie suggeriert, die Rationalität des Menschen sei in dem die Tugend betreffenden Satz noch nicht berücksichtigt worden. Der Satz über die Tugend kann, *contra* McDowell, nicht in Analogie zum Satz „Wölfe brauchen soziales Jagdverhalten für ihr Wohlergehen“ verstanden werden, der unabhängig von der Rationalität des Wolfes aus dem Gedankenexperiment Gültigkeit hat. Aus Hursthouses Tugendkonzeption geht jedoch eindeutig hervor, dass die Tugenden die spezifisch menschliche, durch Rationalität geprägte Form darstellen, wie die naturgegebenen Ziele (Reproduktion, Arterhaltung, charakteristische Schmerzfreiheit und Lusterfüllung, Funktionieren der sozialen Gruppe) erreicht werden.

Als unbegründet erweist sich auch McDowells Kritik, die vom Erst-Natur-Naturalismus nachgewiesene Notwendigkeit der Tugenden dafür, das gattungsmässige Gute zu realisieren, müsse von einem rationalen Wesen nicht als Handlungsgrund anerkannt werden. Um dies zu sehen, sollte man sich zuerst fragen, nach welcher Art von Grund mit „Weshalb soll ich tugendhafte Haltungen entwickeln?“ überhaupt gefragt wird. Fragt der Mensch, der dies wissen will, danach, ob das Ausbilden tugendhafter Haltungen seine aktuellen oder zukünftigen Wünsche erfülle, dann ist die Frage berechtigt, aber in gewissem Sinne harmlos: Gewiss kann man sich fragen, ob die Ausbildung einer tugendhaften Haltung einen aktuellen oder zukünftigen Wunsch erfülle. Genauso kann aber die Frage gestellt werden, weshalb man sich überhaupt einen (aktuellen oder zukünftigen) Wunsch erfüllen solle: Auf welches Gute weist mein Wunsch hin, und ist dieses wirklich ein erstrebenswertes Gutes (dies ist Anscombes *desirability-characterisation*, vgl. dazu 3.3.3)? Die Wunscherfüllungs-rationalität (so denn Wünsche, entgegen den Ausführungen in 3.3.2 bis 3.3.4, überhaupt typische praktische Gründe liefern) und die Rationalität der Tugend stellen zwei unterschiedliche Hinsichten dar, unter welchen verschiedene Umstände als praktische Gründe in Erscheinung treten. (Dieser Punkt, der auf Foots Konzept der Rationalität des „natürlich Guten“ zurückgeht, wird in 4.2.4 nochmals aufgenommen.) Diese Hinsichten stimmen zweifelsfrei nicht immer in ihren Verdikten überein. Dass die Wunscherfüllungs-rationalität der moralischen Rationalität übergeordnet sein soll, ist damit aber nicht gesagt, und dies ist auch nicht plausibel. Eine ähnlich geartete Begründung lässt sich geben, wenn die Frage „Weshalb soll ich tugendhafte Haltungen entwickeln?“ als eine Frage nach prudentiellen Gründen verstanden wird. Wunscherfüllungs-rationalität, prudentielle Rationalität und moralische Rationalität stellen drei verschiedene Arten dar, wie sich die Rationalität menschlicher Gutheit, wie Foot sie nennt, ausdrückt. (Vgl. zum Vorherigen Foot 2004.) Im Einzelfall kann ein moralischer Grund durch einen prudentiellen oder einen Grund der Wunscherfüllung übertrumpft werden wie auch umgekehrt. Der rationale Wolf oder der Mensch kann sich durchaus die Frage stellen, ob er im Einzelfall, wenn die Gebote der Moral und der Klugheit auseinandertreten, nicht das prudentiell Vernünftige tun solle. Indes ist die Frage „Weshalb soll ich überhaupt eine tugendhafte Haltung entwickeln?“ nicht sinnvoll: Der Mensch zeichnet sich gegenüber den anderen Tieren dadurch aus, dass er nach Gründen fragen und nach Gründen handeln kann. Das durch diese Fähigkeit charakterisierte Gute des Menschen wird durch Entwicklung von tugendhaften, genauso wie auch von prudentiell-vernünftigen, Haltungen erreicht. In der Frage „Wieso soll ich eine tugendhafte Haltung entwickeln?“ wird also zugleich nach Gründen gefragt und dasjenige, was in der Fähigkeit, Gründe zu geben, angelegt ist, infrage gestellt. In gewissem Sinne handelt es sich also schlichtweg um die Aufforderung „Gib mir einen vernünftigen Grund, vernünftig zu sein“.<sup>25</sup>

<sup>25</sup>Überzeugt diese auf Foot basierende Antwort, welche die moralische Rationalität als eine Form von praktischer Rationalität ausweist, dann hat sich damit auch der von Hursthouse erwähnte radikale Skeptiker (vgl. 4.2.2) als unmöglich erwiesen, ausser man schreibe diesem eine nicht vollständig entwickelte, etwa einseitig prudentielle, Rationalität zu.

Diese Entgegnungen auf McDowells Einwand belegen, dass dessen Kritik oft auf einem falschen Verständnis des neo-aristotelischen Naturalismus beruht und die neo-aristotelischen Naturalistinnen tatsächlich in vielen Punkten mit McDowell übereinstimmen. Doch nicht nur lässt sich der neo-aristotelische Naturalismus gegenüber McDowells Kritik verteidigen; eine verstärkte Berücksichtigung der ersten Natur hilft nachgerade dabei, eine Schwierigkeit in McDowells Zweit-Natur-Naturalismus zu beheben (hierzu vor allem Hendley 2009). McDowell sieht sich nämlich vor dem Problem, dass Menschen als zweite Natur (leider) nicht nur die tugendhafte Haltung entwickeln können, sondern auch andere Haltungen, die für sie dann ebenso selbstverständlich Handlungen nach sich ziehen und konkurrierende Gründe zum Schweigen bringen können, wie dies die Tugenden tun. In früheren Texten (McDowell 1998f, S. 211) spricht McDowell angesichts dieser Kontingenz noch von einem Schwindel (*vertigo*), der einen befallen könne, und er empfiehlt, man könne nur auf Gemeinsamkeit hoffen und versuchen, den Anspruch zu verlassen, eine externe Begründung für seine Haltungen zu geben. Später ist er bereits etwas zuversichtlicher:

Any second nature of the relevant kind, not just virtue, will seem to its possessor to open his eyes to reasons for acting. What is distinctive about virtue [...] is that the reasons a virtuous person takes himself to discern really are reasons; a virtuous person gets this kind of thing right. (McDowell 1998c, S. 189)

Wie die tugendhafte Person die Dinge richtig hinkriegt, muss oder kann, so McDowell, nicht von einem neutralen Standpunkt von aussen beurteilt werden. Man befindet sich vielmehr in derselben Position wie der Kapitän des berühmten neurathschen Schiffs, der dieses Planke für Planke repariert, während er sich darauf befindet.<sup>26</sup> Was aber, um die Metapher weiterzuführen, garantiert, dass wir uns auf dem richtigen Schiff befinden? McDowell gibt darauf keine Antwort. Ihm kann zugestanden werden, dass sich gewisse Sätze nur von dem sinnvoll erwägen und ggf. rechtfertigen lassen, der sich innerhalb einer Praxis befindet.<sup>27</sup> Wer die Praxis des Gebens und Haltens von Versprechen nicht kennt, weiss auch nicht, dass die Tatsache, dass ich jemandem etwas versprochen habe, mir guten Grund gibt, dieses Versprechen zu halten. Ebenso weiss jemand, der die Praxis des Fussballspielens nicht kennt, nicht, dass die Tatsache, dass ich mich im Offside befinde, mir guten Grund gibt, hinter den gegnerischen Feldspieler zurückzulaufen (ein ähnliches Beispiel findet sich in Hendley 2009, S. 520). Was unterscheidet die moralische Praxis nun aber von einer blossen Konvention oder einem Spiel? Hier können und müssen die Tatsachen der ersten Natur zur Rechtfertigung herbeigezogen werden. Dies anerkennt auch McDowell:

First nature matters not only [...] in helping to shape the space in which reflection must take place, but also in that first-natural facts can be part of what reflection takes into account. This is where we can register the relevance of what human beings need in order to do well [...]. (McDowell 1998c, S. 190)

Tatsachen über die erste Natur können den rationalen Wolf darin bestärken, sich der Jagd anzuschliessen, sofern dieser sich überhaupt dafür interessiert, dem zu

<sup>26</sup> „Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können.“ (Neurath 1923, S. 206) Es erstaunt, dass McDowell dieses treffende Bild auch dazu benutzen will, den Zweit-Natur-Naturalismus von „wissenschaftlicheren“ Unterfangen abzugrenzen. Neurath führt das Bild ein, um das Projekt einer auf Protokollsätzen aufgebauten idealen Sprache als illusorisch zu entlarven, in der Folge wird die Metapher im Rahmen von Quines Wissenschaftsphilosophie (Quine 1960, S. 3) verwendet. Sie kann zumindest von philosophischen Naturalistinnen mit holistischer Ausprägung vorbehaltlos unterstützt werden, ein Umstand, der McDowell sehr wohl bewusst sein dürfte.

<sup>27</sup> Dieser Punkt ist nicht unähnlich zu den Ausführungen in 3.4.4, auf die bereits in Fussnote 23 auf Seite 159 verwiesen wurde.

folgen, worin das Gute für seine Art besteht. Tatsachen über die Notwendigkeit der Tugenden für das menschliche Wohlergehen können ebenso einen Akteur in dem bestärken, was er tut. Allerdings gilt dies nur für einen Akteur, der bereits einen moralischen Standpunkt einnimmt und dieser Art von Gründen zugänglich ist. Ausserdem müsse daran festgehalten werden, dass ein Akteur sich von seinen Beurteilungen der Tugendhaftigkeit einzelner Handlungen leiten lasse, nicht davon, ob eine Handlung dem menschlichen Wohlergehen zuträglich sei (McDowell 1998c, S. 191). Nur so könne erklärt werden, dass Tugend bisweilen Opfer erfordere (damit meint McDowell nichts anderes als die bereits auf Seite 154 erwähnten *tight corner cases*).

Mit beiden Punkten kann der neo-aristotelische Naturalismus einig gehen: Die Tatsachen über die Notwendigkeit der Tugenden für das menschliche Wohlergehen müssen nicht den radikalen Skeptiker überzeugen, der sich allen Erwägungen im Hinblick auf menschliche Gutheit verschliesst. Moralische Erwägungen werden nur für den bereits Tugendhaften motivational wirksam werden. Erst wer sich schon der moralischen Praxis verschrieben hat, wird Erwägungen wie „Dies ist die gerechte Sache“ oder „Er leidet Schmerzen“ zum Anlass nehmen, etwas zu tun.<sup>28</sup> Die neo-aristotelische Naturalistin darf indes damit zufrieden sein zu zeigen, dass das Einnehmen moralischer Haltungen und die Teilnahme in moralischen Praktiken durch die Tatsachen über die Notwendigkeit der Tugenden für das menschliche Wohlergehen *gerechtfertigt* sind. Auch dem zweiten von McDowell gemachten Punkt vermag der neo-aristotelische Naturalismus Rechnung zu tragen: Durch die Tatsachen über das menschliche Wohlergehen werden nicht einzelne Handlungen gerechtfertigt, und ein Handelnder muss auch nicht in der Ausübung einer einzelnen Handlung durch diese Erwägungen beeinflusst werden. Was durch die Tatsachen über das menschliche Wohlergehen gerechtfertigt wird, ist das Verfolgen einer moralischen Praxis (sei es nun das Einnehmen der tugendhaften Haltung oder – zum Beispiel – das Verfolgen der Praxis des Gebens und Haltens von Versprechen). Wie Thompson ausführt, verlangt eine erfolgreich ausgeführte Praxis nach verschiedenartigen Prinzipien auf verschiedenen Stufen (Thompson 2008, Kapitel 10): Die Praxis selbst muss als Ganzes gerechtfertigt werden. Dies wird, so der neo-aristotelische Naturalismus, durch die Erst-Natur-Tatsachen geleistet. Mit Rekurs auf die Tatsachen zum menschlichen Wohlergehen werden spezifische moralische Praktiken und das Einnehmen einer tugendhaften Haltung gerechtfertigt. Als Zweites werden Transferprinzipien benötigt, welche festlegen, wie die Qualität der Praxis sich auf die Qualität der Handlungen, die unter sie fallen, überträgt. „Eine gute Praxis macht die Handlungen, die unter sie fallen, gut“ (Thompson 2008, S. 167) kann ein solches Transferprinzip lauten. Auch das Prinzip von Hursthouse „Eine Handlung ist genau dann moralisch richtig, wenn ein tugendhafter Mensch sie unter diesen Umständen charakteristischerweise ausführen würde“ (Hursthouse 1999, S. 28) kann als Transferprinzip gelten. Auf dieser Ebene spielen die Tatsachen über die erste Natur keine Rolle mehr, insofern eine einzelne Handlung nicht mit Verweis auf diese Tatsachen begründet wird. Die Erwägungen spielen sich innerhalb der Praxis ab, in der sich der Handelnde befindet. „Wieso hast du das gefundene Portemonnaie aufs Fundbüro gebracht?“ – „Weil ich ein ehrlicher Mensch bin“; „Wieso bist du hinter den Gegenspieler gelaufen?“ – „Weil die Abseitsregel besagt, dass bei der Ballannahme mindestens ein gegnerischer Feldspieler zwischen mir und dem Tor sein muss.“ Sogar diese Begründungen wirken noch gekünstelt. Eher würde man wohl antworten mit „Weil es nicht mein Portemonnaie ist“ bzw. mit „Weil vor mir kein gegnerischer Feldspieler war“. Der neo-aristotelische Naturalismus wird auch nicht in Abrede stellen, dass sich eine moralische Praxis zumindest innerhalb gewisser Grenzen revidieren

<sup>28</sup>Die neo-aristotelische Naturalistin wird mithin einen motivationalen Externalismus vertreten, wie er in 3.4 starkgemacht wurde.

lässt, ohne dass dies durch Rekurs auf das menschliche Wohlergehen gerechtfertigt wird. Eine Spielregel kann revidiert werden, sofern dies das Spiel nicht zur Unkenntlichkeit verändert.<sup>29</sup> Genauso wird es auch innerhalb der Praxis des tugendhaften Handelns Entwicklungen gegeben haben (und wird es noch geben), die ohne Rekurs auf die Tatsachen der ersten Natur stattgefunden haben. Vielmehr dürften sie eine Reaktion auf veränderte kulturelle und gesellschaftliche Bedingungen darstellen.<sup>30</sup>

Der neo-aristotelische Naturalismus geht gleichsam gestärkt aus der Auseinandersetzung mit McDowell hervor, insofern sie Anlass geboten hat, den Unterschied zwischen der Praxis tugendhaften Handelns selbst und den einzelnen unter sie fallenden Handlungen zu schärfen. Ähnlich wie McDowells Einwand werden auch die im folgenden Abschnitt diskutierten Punkte nicht dazu führen, den neo-aristotelischen Naturalismus kurzerhand ablehnen zu müssen. Vielmehr zeigen sie auf, in welche Richtung er sich wird weiterentwickeln können.

#### 4.2.4 Einwände und Ausblick

##### Sein und Sollen

Eine berühmte Passage aus David Humes „A Treatise on Human Nature“ gibt das wieder, was später als die These von der Sein-Sollens-Lücke in die ethischen Diskussionen eingehen wird:

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulation of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason shou'd be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.

(Hume 2000, S. 302, Hervorhebungen im Original)

Wie bereits eingangs dieses Kapitels ausgeführt, besteht die Grundposition des neo-aristotelischen Naturalismus nun gerade darin, dass diese vermeintliche Lücke in Bezug auf Aussagen über Lebewesen nicht bestehe.<sup>31</sup> Thompsons Analyse von Aussagen über Lebewesen zeigt, wie beschreibende Aussagen über Lebensformen mit evaluativen Aussagen (über gute und defizitäre Züge einer Lebensform) und normativen Aussagen (darüber, was ein Exemplar einer Lebensform, *qua* Angehöriger dieser Lebensform, sein/tun/haben sollte) Hand in Hand gehen. *Dieselbe* Aussage („Der Wolf jagt in Rudeln“) ist sowohl deskriptiv, insofern sie eine Aussage über das typische Verhalten der Angehörigen einer Lebensform macht, und normativ,

<sup>29</sup>Bis 1999 konnte im Volleyball nur die aufschlagende Mannschaft einen Punkt erzielen. Nach der seither geltenden Regelung kann bei jedem Spielzug von jeder Mannschaft ein Punkt erzielt werden. Diese Regeländerung stellt nicht das Spiel als solches infrage, wie es eine Regeländerung täte, bei der immer dann ein Punkt erzielt wird, wenn ein Spieler in die Luft springt und dreimal in die Hände klatscht.

<sup>30</sup>Die schwindende Bedeutung von geschlechtsspezifischen Tugenden (etwa Stärke als männliche Tugend, Duldsamkeit als weibliche Tugend) muss nicht durch Rekurs auf Tatsachen des menschlichen Wohlergehens begründet oder gerechtfertigt werden. Andere Änderungen wie etwa die ersatzlose Streichung der Tugend der Barmherzigkeit aus dem Katalog wären so tief greifend, dass sie die ganze Praxis infrage stellen würden. Eine solche Änderung müsste durch Verweis auf Erst-Natur-Tatsachen gerechtfertigt werden.

<sup>31</sup>„It is this gap between ground and moral judgement that I am denying.“ (Foot 2001, S. 9)

insofern aus ihr Aussagen abgeleitet werden können darüber, was ein Exemplar dieser Lebensform tun sollte oder wann es als mangelhaft betrachtet werden muss. Die Frage „Aber wie kann dann ein und dieselbe Tatsache deskriptiv und normativ sein?“, die sich im Verlauf dieser Arbeit hartnäckig gestellt hat, ist hier beantwortet bzw. lässt sich gar nicht mehr stellen. Weit radikaler als andere Formen des ethischen Naturalismus stellt der neo-aristotelische Naturalismus die Sinnhaftigkeit einer Sein-Sollens-Dichotomie infrage. Er richtet eine Einladung an Vertreter der Sein-Sollens-Lücke, sich die Frage „Was wäre, wenn meine Annahme, Sein und Sollen seien strikt getrennt, nicht stimmt?“ zu stellen. Wie bereits mehrfach erwähnt, kann ein solcher Ansatz in der Tradition holistischer Wissenschaftstheorien gesehen werden, wie sie etwa in Quines Aufsatz „Two Dogmas of Empiricism“ Ausdruck finden. (Für eine Aufhebung der Sein-Sollens-Lücke aus diesen Erwägungen heraus macht sich insbesondere Putnam stark, der allerdings zugleich der Ansicht ist, die Ethik könne auf die Annahme moralischer Tatsachen verzichten; siehe dazu vor allem Putnam 2002, 2004.) Kritiker des neo-aristotelischen Naturalismus weisen denn auch oft ein einseitiges und verkürztes Verständnis von Wissenschaft auf, wie es sich exemplarisch in McDowells Rede von einer „disenchanted conception of the natural world“ (McDowell 1998c, S. 174) äussert. Die von den modernen Wissenschaften beschriebene Welt ist nicht frei von Bedeutungs- und Sinnhaftigkeit (man denke etwa an die Sozialwissenschaften), und keine Wissenschaft ist frei von evaluativen Elementen (etwa wenn es um den Vergleich von besseren und schlechteren Erklärungen geht).

Den Vorwurf, die Sein-Sollens-Lücke aufzuheben, wird der neo-aristotelische Naturalismus demnach ohne zu Zögern akzeptieren, dies aber als einen Punkt zu seinen Gunsten verbuchen. Indes sind in diesem Zusammenhang immer noch spezifischere Einwände möglich, wie etwa der im kommenden Abschnitt erörterte Vorwurf, die Analyse von Aussagen über Lebensformen schmuggle veraltete teleologische Elemente in die Beschreibung von Naturphänomenen ein.

### Unzulässige Teleologie?

Man staunt manchmal darüber, mit welcher vermeintlicher Nonchalance die neo-aristotelischen Naturalistinnen evolutionsbiologische Literatur ignorieren. Der neo-aristotelische Naturalismus sieht sich denn auch mit dem Vorwurf konfrontiert, die gegenwärtigen biologischen Erkenntnisse zu wenig ernst zu nehmen und ein vor-darwinsches Verständnis von Funktionen zu verwenden (exemplarisch für diesen Vorwurf Kitcher 2006, S. 164–165). Dieser Vorwurf ist zweifellos insofern wahr, als sich die Neo-Aristotelikerinnen explizit von evolutionsbiologischen Beschreibungen distanzieren. In Thompsons natürlich-historischen Aussagen geht es nicht z. B. um die erfolgreiche Reproduktion von Genen, sondern um die Beschreibung der typischen Lebensprozesse eines Angehörigen einer Art innerhalb seines Lebenszyklus. Die Verschiedenheit dieser Ansätze bedeutet allerdings noch nicht, dass sie sich widersprechen. Die Analysen von Thompson, Foot und Hursthouse können auch so interpretiert werden, dass sie eine zu den evolutionsbiologischen Ansätzen parallele, ergänzende Beschreibung liefern: „[T]hey [i. e. die neo-aristotelischen Naturalistinnen, T. H.] are best interpreted as intending to present an account that is compatible with evolutionary biology, and as hoping to avoid as much as possible engaging in debates about the proper role and understanding of concepts such as teleology, function, purpose, and design in biology.“ (Gowans 2008, S. 32) Thompson weist denn auch wiederholt darauf hin, die natürlich-historischen Aussagen könnten einem Schulbuch in Biologie oder einer Naturdokumentation entnommen sein (etwa Thompson 2008, S. 63). Für die Kritiker des neo-aristotelischen Naturalismus bliebe zu zeigen, dass solche Aussagen über Lebewesen tatsächlich in Widerspruch zu Erkenntnissen der Evolutionsbiologie stehen. Handelt es sich hingegen bei

den Aussagen der neo-aristotelischen Naturalistinnen bloss um Aussagen, die ohne Wahrheits- oder Bedeutungsverlust in die Sprache der Evolutionsbiologie übersetzt werden könnten, ist dies kein Befund, der den Neo-Aristotelismus zu Fall bringt. Weit davon entfernt, eine altmodische und unwissenschaftliche Sprechweise zu sein, sind die natürlich-historischen Aussagen mit ihrer Verwendung von teleologischem und funktionalem Vokabular den evolutionsbiologischen (und damit in letzter Konsequenz kausalen) in gewisser Hinsicht gar überlegen. Eine teleologische Erklärung sagt etwas darüber aus, welche Rolle ein Organ, eine Reaktion oder ein Verhaltensmuster im Rahmen der Selbst- und Arterhaltung spielen. Sie sind oft einfacher als kausale Erklärungen, insofern sie dasselbe Phänomen auf knappere Weise erklären. Sie übertreffen die kausalen Erklärungen auch in Hinsicht auf Allgemeinheit und die Fähigkeit, Voraussagen über künftiges Verhalten oder Verhalten in kontrafaktischen Situationen zu machen.<sup>32</sup> Während eine kausale Erklärung im Prinzip von jeder neuen Ausgangslage aus die Kausalkette neu beschreiben muss, kann die teleologische Betrachtungsweise – sofern in der Beschreibung keine wesentlichen Faktoren geändert wurden – für verschiedene infrage stehende Phänomene dieselbe teleologische Erklärung geben (dafür argumentiert Martha Nussbaum (1978) besonders eindrücklich). Zweifelsohne werden im Rahmen der Evolutionsbiologie auch einzelne Kausalketten zu Gruppen von gleichartigen Kausalketten zusammengefasst, mithin weisen auch evolutionsbiologische Erklärungen einen grossen Grad an Allgemeinheit auf. Insofern mag die hier geäusserte Kritik unfair sein. Es reicht aber nur schon, wenn teleologische und funktionale Erklärungen, wie sie ein neo-aristotelischer Naturalismus liefert, als mindestens gleichwertig zu kausalen evolutionsbiologischen Erklärungen anerkannt werden.

### Weiterentwicklungen in Bezug auf die Evaluation menschlicher Handlungen

Bei der Lektüre der einschlägigen Texte von Foot und Hursthouse fällt sofort auf, dass sich beide mit dem Übergang von natürlich-historischen Aussagen über nicht-menschliche Tiere zu solchen über Menschen nicht leicht tun. Sie betonen, mit der Rationalität, die den Menschen eignet, komme eine neue Dimension ins Spiel, die in der Evaluation menschlichen Verhaltens berücksichtigt werden müsse. Reichen die in 4.2.2 gemachten Ausführungen aber tatsächlich, um die spezielle Rolle der Rationalität geltend zu machen? Besonders in Bezug auf diese Frage haben sich viele dem Gesamtprojekt wohlgesonnene Kritiker zu Weiterentwicklungen inspirieren lassen.

- J. M. Bernstein entwickelt den Neo-Aristotelismus von Foot und Hursthouse dahingehend weiter, dass er dem Begriff des Respekts einen eminenten Wert zuschreibt. Der Wert, den man sich gegenseitig dadurch zuspreche, dass man einander mit Respekt behandelt und betrachtet, könne zwar nicht der Natur des Menschen entnommen sein. Indes katapultiert dies den Vorschlag keineswegs schon aus dem Rahmen, den Foot und Hursthouse vorgeben. Denn eines der von Hursthouse genannten Ziele, auf die hin man menschliche Handlungen und Haltungen evaluieren kann, ist das gute Funktionieren der sozialen Gruppe. Dieses wiederum, so Bernstein, sei nur dadurch gewährleistet, dass man sich gegenseitig anerkenne: „Recognition is the primary mechanism of human survival because through it one is provided with the conditions—typically role-bound rights and duties—of active membership in the on-going life of a particular human community.“ (Bernstein 2011, S. 17) Diese neo-aristotelische

<sup>32</sup>In dieser Hinsicht gleichen die teleologischen und funktionalen Erklärungen, die ein Neo-Aristotelismus liefert, den „Programmerkklärungen“, von denen in Abschnitt 3.2.5 im Rahmen der Diskussion von Harmans Erklärungseinwand die Rede war.

Verankerung der zentralen Rolle von Respekt und gegenseitiger Anerkennung gibt ein leistungsfähiges Mittel zur Begründung ethischer Praktiken und Haltungen zur Hand.

- So wie die Aktivitäten eines Tiers nur vor dem Hintergrund eines Verständnisses seiner Lebensform beschrieben werden können (man denke an Thompsons auf Seite 151 erwähntes Beispiel des aussergewöhnlichen Hais), kann menschliches Handeln nur mit Zuhilfenahme von Hintergrundwissen zur menschlichen Lebensform beschrieben werden. Diesen Gedanken macht sich John Hacker-Wright zunutze (besonders in Hacker-Wright 2012). Die Fähigkeit, nach Gründen zu handeln, ist eine Grundvoraussetzung dafür, sich überhaupt als Mensch (und seine Aktivitäten als menschliche Handlungen) verstehen zu können. Wie auch eine Interaktion mit einem Lebewesen dann als Schaden für das Lebewesen gewertet werden muss, wenn durch die Interaktion das Lebewesen in seinen Möglichkeiten, gemäss seiner Lebensform zu leben, beeinträchtigt wird, ist alles, was die Fähigkeit des Menschen, nach Gründen zu handeln, beeinträchtigt, als Schaden zu werten. Mithin ist alles, wodurch diese so verstandene menschliche Handlungsfähigkeit eingeschränkt wird, ein zu unterlassendes Übel: „Norms of practical reason that would allow us to wantonly damage agency for the sake of some transient desire would pit us against this picture of ourselves. The inevitable centrality of agency to our self-conception supports a virtue I will term ‚proto-justice,‘ in order to underline that it is not a fleshed-out conception of justice. My claim is that we are defective human beings if we fail to exhibit protojustice because we are thereby defective in our agency.“ (Hacker-Wright 2013, S. 128) Hacker-Wright begründet indes zu wenig, wieso gerade die *auf andere ausgerichtete* Tugend einer Protogerechtigkeit aus dem Gebot, seine *eigene* Handlungsfähigkeit nicht einzuschränken, resultiert. Eine Überlegung, wonach das gute Funktionieren der sozialen Gruppe nur durch Nicht-Beeinträchtigung der Handlungsfähigkeit des anderen gewährleistet werden kann, dürfte unumgänglich sein. Im Gegenzug erwähnt Hacker-Wright nicht, dass man seine Handlungsfähigkeit zum Beispiel durch einen achtlosen Umgang mit bewusstseinsverändernden Substanzen einschränken kann. Gerade diese Möglichkeiten, Hacker-Wrights Ansatz weiterzudenken, lassen ihn allerdings als eine vielversprechende Fortentwicklung des neo-aristotelischen Naturalismus erscheinen.

Bernstein und Hacker-Wright verstehen ihre Gedanken als Alternative zu der von Hursthouse und Foot geleisteten Herleitung der Wichtigkeit von Tugenden und moralischen Praktiken für die menschliche Lebensform. Dies ist freilich nicht zwingend. Die Ansätze können auch als Ergänzung der Ausführungen von Foot und Hursthouse verstanden werden. Für diese Interpretation spricht, dass ansonsten eine wichtige Erkenntnis des neo-aristotelischen Naturalismus verloren zu gehen droht, nämlich dass die Moral den Menschen auch als biologisches Wesen verstehen muss, nicht nur als Person oder Vernunftwesen.<sup>33</sup> Die Ermittlung der Faktoren, in denen das Spezifische der menschlichen Lebensform besteht, bedarf einer Ausgewogenheit in der Berücksichtigung empirischer und nicht-empirischer Elemente. Bernstein und Hacker-Wright drohen in dieser Hinsicht über das Ziel hinauszuschiessen. Dies gilt auf jeden Fall für Thompson (2004). In der Beschreibung von nicht-menschlichen Lebensformen anerkennt Thompson noch die wichtige Rolle empirischer Elemente (der Beobachtung des Verhaltens der Lebensform) in ihrem Zusammenspiel mit apriorischen Elementen (der „logischen Form“ der natürlich-historischen Urteile). Beim Menschen, so Thompson, ergibt sich die Beschreibung der Lebensform nun nicht

<sup>33</sup>Dies zeigt sich besonders eindrücklich in der Mühe, welche Hacker-Wright damit bekundet, seine Theorie von Korsgaards Konstitutivismus abzugrenzen, vgl. Hacker-Wright 2012, S. 22–23.



mehr aus „neutralen“ Beobachtungen, sondern aus nicht-empirischen erstpersonalen Zuschreibungen. Damit geht Thompson indes zu weit. Nicht alle Aussagen über die menschliche Lebensform resultieren aus solchen erstpersonalen Zuschreibungen, viele Erkenntnisse über menschliches Verhalten und menschliche Bedürfnisse sind a posteriori in dem Sinne, dass sie durch Empirie gestützt oder infrage gestellt werden können.

### Prudentielle und moralische Gründe

Philippa Foots Theorie der „natürlichen Gutheit“ betrachtet prudentielle Gründe und moralische Gründe – bildlich gesagt – als auf derselben Ebene angesiedelt. Beide sind Ausdrucksformen der praktischen Rationalität, die wiederum Ausdruck der natürlichen Gutheit des Menschen ist (Foot 2001, S. 13–14).<sup>34</sup> Foot legt keinen grossen Wert darauf, die prudentiellen Gründe von den moralischen abzugrenzen (Foot 2001, Kapitel 5). Es besteht auch keine eindeutige Vorrangstellung der einen Art von Gründen gegenüber der anderen Art. Moralische Gründe übertrumpfen die prudentiellen Gründe nicht etwa. Jemand, der mit einer starken Erkältung zu Hause liegt, darf sein Versprechen gegenüber einer Freundin, ihr behilflich zu sein, brechen und zu Hause bleiben. Es mag sein, dass das moralische Verbot gewisser Handlungstypen (vielleicht Folter) immer alle anderen Gründe übertrumpft. Zumindest gibt es Handlungsbeschreibungen, welche diese Wirkung haben – sie sind, wie Foot (2004, S. 7–8) sagt, abschliessend (*verdictive*). Die Beschreibung einer Handlung als grausam oder ungerecht kann abschliessende Wirkung haben zugunsten der moralischen Gründe, die Beschreibung einer Handlung als töricht oder unvernünftig kann abschliessende Wirkung haben zugunsten der prudentiellen Gründe.

Ähnlich wie im Falle der Sein-Sollens-Lücke kann der Verzicht auf eine scharfe Abgrenzung prudentieller und moralischer Gründe nachgerade als Vorteil des neo-aristotelischen Naturalismus betrachtet werden. Foot hebt eine bloss vermeintliche Trennschärfe zwischen Moral und Eigeninteresse auf (man denke etwa an einen Menschen, der sich durch übermässigen Suchtmittelkonsum zugrunde richtet). Wer mit der Aufhebung der Trennschärfe Mühe bekundet, befürchtet möglicherweise, dass so das Moralische a) als der Bereich von Handlungen, denen wir berechtigterweise mit Empörung begegnen können, oder b) als das, was Eingang in (zum Beispiel) das Strafgesetz finden kann, verloren zu gehen droht. Dem Einwand a) kann entgegengehalten werden, dass man längst nicht auf jede den Geboten der Moral widersprechende Handlung mit Empörung reagiert (und dass dies auch nicht immer berechtigt ist, zum Beispiel wenn sich der Adressat der Empörung in einer dilemmatischen Situation befand). Ausserdem gibt es der Empörung nicht unähnliche Reaktionen auf Verletzungen des wohlverstandenen Eigeninteresses, wie etwa im Fall, dass jemand seine Talente zugunsten nichtiger Vergnügungen vernachlässigt. Es wäre ein lohnenswertes Unterfangen, die Phänomenologie dieser Reaktionen zu untersuchen und zu ergründen, ob sie sich tatsächlich in etwas anderem unterscheiden als nur darin, ob es sich um eine Reaktion auf ein moralisches Vergehen handelt oder eben nicht. Dem Einwand b) lässt sich einerseits mit Verweis auf den bereits in der Fussnote 19 auf Seite 157 gemachten Vorschlag entgegenen, die Handlungen einzuteilen in solche, die nur den Handelnden selbst involvieren und solche, die neben dem Handelnden noch andere Menschen (oder Menschen und Tiere) involvieren. Zudem ist unbestritten, dass manche staatliche Massnahmen (wenn diese auch nicht

<sup>34</sup>Bisweilen, etwa in Foot 2004, macht es den Anschein, als stünde auch die Wunscherfüllungs-rationalität auf derselben Ebene. Dies darf auch aus footscher Sicht zurückgewiesen werden. Mein Wunsch, etwas zu tun, gibt mir keinen Grund, dies zu tun. Der Wunsch selbst ist nur dann begründet, wenn das Objekt des Wunsches als in irgendeiner Weise wünschenswert charakterisiert werden kann. Es ist dann nicht mehr der Wunsch, der meine Handlung begründet, sondern dieser durch den Wunsch aufgedeckte wünschenswerte Aspekt der Wirklichkeit. Vgl. dazu 3.3.3.

im Strafgesetz verankert sind) durchaus auch die Förderung des wohlverstandenen Eigeninteresses im Blick haben. Das Betäubungsmittelgesetz und die steuerlichen Anreize zur Förderung der privaten Altersvorsorge sind nur zwei Beispiele dafür.

### *Metaethischer Naturalismus? – Metaethischer Naturalismus?*

Inwiefern ist der in diesem Kapitel ausgeführte neo-aristotelische Naturalismus überhaupt metaethisch, und inwiefern ist er ein Naturalismus? Abschnitt 2.2 hat bereits erwähnt, dass das Anliegen von Philosophen, die Wert auf das Epithet „metaethisch“ legen (exemplarisch hierfür Birnbacher), darin besteht, den (meta)-ethischen Naturalismus von einer evolutionären Ethik und/oder vom Sozialdarwinismus zu unterscheiden. Es dürfte sich hinreichend gezeigt haben, dass diese Abgrenzung im Fall des neo-aristotelischen Naturalismus gewährleistet ist. Unabhängig davon fällt indes der bereits eingangs dieses Kapitels erwähnte Umstand auf, dass der neo-aristotelische Naturalismus in manchen Lehrbüchern zur Metaethik keine Erwähnung findet. Dies dürfte nicht zuletzt dem Umstand geschuldet sein, dass sich dieser nicht um die Trennung von normativer Ethik und Metaethik kümmert. Damit steht er nicht allein, wenn auch andere ethische Naturalisten, wie etwa der Cornell-Realist David Brink, vorsichtiger sind:

[T]he noncognitivists thought first- and second-order moral issues are completely independent of each other and, in particular, believed that whether one makes moral judgments and which moral judgments one makes are matters independent of the metaethical views one holds [...]. My defense of moral realism will draw this independence into question. Although it is both possible and important to distinguish between metaethics and normative ethics, they are not completely independent. Metaethical claims can and do affect the moral theories and substantive moral judgments one is entitled to accept [...]  
(Brink 1989, S.5)

Indes kann man doch festhalten, dass die Analyse des Prädikats „gut“ als attributiv, die Analyse der Normativität von natürlich-historischen Urteilen sowie die Überlegungen zur Begründung moralischer Urteile und zur Rationalität der Moral auf typische metaethische Fragestellungen antworten. Ein Lehrbuch der Metaethik, das glaubt, ganz auf den neo-aristotelischen Naturalismus verzichten zu können, erweist sich mithin als unvollständig.

Inwiefern ist der neo-aristotelische Naturalismus noch ein metaethischer *Naturalismus*? Sind moralische Eigenschaften aus Sicht des neo-aristotelischen Naturalismus natürliche Eigenschaften? Dies lässt sich exemplarisch an Hursthouses Bestimmung dessen, was eine moralisch richtige Handlung ist, prüfen. Eine Handlung ist demnach genau dann moralisch richtig, wenn ein tugendhafter Mensch unter diesen Umständen charakteristischerweise so handeln würde (Hursthouse 1999, S. 28). Das Problem, das durch das kontrafaktische Konditional aufgeworfen wird, darf ausgeblendet werden. (Auch wissenschaftlich respektable Begriffe wie „wasserlöslich“ werden über kontrafaktische Konditionale erläutert.) Man darf sich stattdessen auf die Frage konzentrieren, ob mit empirischen Mitteln festgestellt werden könne, was ein tugendhafter Mensch ist. Dies scheint nun vorderhand nicht der Fall zu sein. Nur wer selbst bereits einen durch die Tugenden geschulten Blick auf seine Mitmenschen hat, erkennt die tugendhaften Züge in anderen. Dies ist hinwiederum kein Umstand, der nur der Moral eigen wäre, wie das Beispiel der ornithologischen Sensibilität in Abschnitt 3.4.4 gezeigt hat. Das Urteil „Das ist ein tugendhafter Mensch“ ist zudem keineswegs losgelöst von jeder Beobachtung und Erfahrung, sondern basiert auf dem, was der moralisch sensible Mensch am Verhalten des anderen wahrnimmt. Wie ist es aber um die Natürlichkeit der „spezifischen Tugendtatsache“ (wie man sie, in

Anlehnung an den Begriff der spezifischen Supervenienztatsache aus 2.8.6, nennen kann) bestellt? Eine Tugend ist – grob gesagt – ein Charakterzug, den ein Mensch aufweisen muss, um das für Menschen und andere höhere Tiere spezifische Wohlergehen auf charakteristisch menschliche Weise zu erlangen. Jeder Vorschlag, die charakteristisch menschliche Weise zur Erlangung des Wohlergehens zu bestimmen, hat sich am einen oder anderen Punkt von den rein biologischen Beschreibungen verabschiedet. Stattdessen wird etwa auf erstpersonale Zuschreibungen Bezug genommen (Thompson), auf begrifflich notwendige Voraussetzungen, sich überhaupt als handelnd zu verstehen (Hacker-Wright) oder schlicht auf die Rationalität als die Fähigkeit, aus Gründen zu handeln (Hursthouse). Macht dies nun den neo-aristotelischen Naturalismus zu einer nicht-naturalistischen Theorie? Legt man die epistemische Bestimmung dessen zugrunde, was eine natürliche Eigenschaft ist (2.7.3, insbes. S. 24), muss man dies verneinen: Eine natürliche Eigenschaft ist demgemäß eine Eigenschaft derart, dass keine Aussage über deren Instantiation stark a priori ist, wobei eine stark apriorische Aussage eine ist, die ohne empirische Belege vernünftigerweise für wahr gehalten werden kann und die nicht durch empirische Evidenz widerlegt werden kann. Nun sind aber sowohl die Aussage „Adeles Tat war tapfer“ als auch die Aussage „Tapferkeit ist eine Eigenschaft, die für die charakteristisch menschliche Weise, das für Menschen und andere höhere Tiere spezifische Gute zu erreichen, nötig ist“ Aussagen, die nicht stark apriorisch sind. Ihre Wahrheit lässt sich nicht ohne empirische Evidenz nachweisen, und sie sind auf empirische Weise falsifizierbar.

Sowohl Naturalistinnen als auch Nicht-Naturalisten mögen nun einwenden, bei dieser schwachen Form des ethischen Naturalismus handle es sich nicht mehr um einen „richtigen“ Naturalismus, mithin um einen Etikettenschwindel. Man sollte sich indes fragen, was überhaupt daran hängt, ob es sich hier nun um einen Naturalismus handelt oder nicht. In 2.1 und 2.7.2 wurde ja bereits ausgeführt, dass Moralphilosophinnen, denen in erster Linie an einem allgemeinen naturalistischen Programm in der Philosophie gelegen ist, ontologisch sparsamere Möglichkeiten haben, dieses Programm in der Ethik durchzuführen, als dies der als Form des moralischen Realismus verstandene ethische Naturalismus bietet. Dem ethischen Naturalismus geht es gerade nicht um die Durchführung eines naturalistischen Programms in der Philosophie: *Qua* moralischer Realismus will der ethische Naturalismus der Intuition Rechnung tragen, dass man sich irren kann, wenn man moralische Urteile fällt, dass ein Diskurs um die moralische Bewertung einer Situation nicht einfach unterschiedliche Präferenzen ausdrückt, dass es nicht von gesellschaftlichen Konventionen, subjektiven Einstellungen oder Ähnlichem abhängt, ob es grausam ist, kleine Kinder zu foltern etc. Moralische Gebote und Verbote sollen unabhängig sein davon, ob und wie wir sie begrifflich konzipieren, an sie denken und sie akzeptieren. Dieser Intuition kommt der neo-aristotelische Naturalismus nach, indem er die moralische Evaluation menschlicher Handlungen davon abhängig macht, ob diese Handlungen Ausdruck einer Praxis/Haltung sind, die dem für Menschen und höhere Tiere spezifischen Guten auf charakteristisch menschliche Weise zuträglich ist. *Qua* Naturalismus antwortet der ethische Naturalismus auf den Einwand Mackies, die Erkenntnis ethischer Eigenschaften müsse unzumutbar seltsam sein.<sup>35</sup> Eine ethische Eigenschaft bzw. deren Instantiierung ist, so der ethische Naturalismus, der gewöhnlichen Erfahrung zugänglich und damit alles andere als seltsam. Wie zuvor an den Beispielen „Adeles Tat war tapfer“ und „Tapferkeit ist eine Eigenschaft, die für die charakteristisch menschliche Weise, das für Menschen und andere höhere Tiere spezifische Gute zu erreichen, nötig ist“ gezeigt, kommt der neo-aristotelische Naturalismus auch dieser Forderung nach. Dem Einwand, der neo-

<sup>35</sup>Dem Einwand Mackies, es sei nicht nachvollziehbar, wie eine Eigenschaft intrinsisch handlungsmotivierend sein könne, begegnet der ethische Naturalismus typischerweise durch Ablehnung der zugrunde liegenden begrifflichen These, siehe 3.4.

aristotelische Naturalismus sei überhaupt kein Naturalismus, kann man daher mit Gelassenheit begegnen. Soll das Ziel des ethischen Naturalismus darin bestehen, die Ethik zum Zweig irgendeiner empirischen Wissenschaft zu machen und/oder ein allgemeines naturalistisches Programm im Bereich des Moralischen zu implementieren, dann ist der neo-aristotelische Naturalismus kein Naturalismus mehr (und will es auch nicht sein). Soll es hingegen das Ziel sein, unserem ethischen Sprechen und Handeln eine Grundlage in der Realität entsprechen zu lassen, deren Erkenntnis nicht unabhängig von empirischer Evidenz vonstatten gehen kann, dann ist der neo-aristotelische Naturalismus ein Naturalismus. Man möge selbst entscheiden, welchem dieser Ansprüche man Priorität einräumen will.

# Literaturverzeichnis

- [Achinstein 1977] Achinstein, Peter 1977, „Function Statements“, in: *Philosophy of Science*, Vol. 44, No. 3, S. 341–367
- [Alvarez 2010] Alvarez, Maria 2010, *Kinds of Reasons: An Essay in the Philosophy of Action*, Oxford, New York: Oxford University Press
- [Anscombe 1963] Anscombe, G. E. M. 1963(1957), *Intention*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge MA, London: Harvard University Press
- [Anscombe 1969] Anscombe, G. E. M. 1969, „On Promising and Its Justice, and Whether It Needs be Respected In Foro Interno“, in: *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 3, No. 7/8, S. 61–83
- [Anscombe 2005] Anscombe, G. E. M. 2005(1974), „Practical Inference“, in: dies., *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*, ed. by Mary Geach and Luke Gormally, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Exeter: Imprint Academic, S. 109–147
- [Antony 2003] Antony, Louise 2003, „Who’s Afraid of Disjunctive Properties?“, in: *Philosophical Issues*, Vol. 13, Philosophy of Mind, S. 1–21
- [Aristoteles An.] Aristoteles, *Über die Seele*, Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl, Hamburg 1995: Meiner
- [Aristoteles Int.] Aristoteles, „Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck“, in: *Kategorien, Hermeneutik*, Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl, Hamburg 1998: Meiner
- [Aristoteles Met.] Aristoteles, *Aristoteles’ Metaphysik, Bücher I(A)–VI(E)*, Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz, Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl, Hamburg 1989: Meiner
- [Armstrong 1997] Armstrong, David 1997, *A World of States of Affairs*, Cambridge UK: Cambridge University Press

- [Bach 1999] Bach, Kent 1999, „The Myth of Conventional Implicature“, in: *Linguistics and Philosophy*, Vol. 22, No. 4, S. 327–366
- [Baldwin 1990] Baldwin, Thomas 1990, *G. E. Moore*, London, New York: Routledge
- [Bernstein 2011] Bernstein, Jay M. 2011, „Is Ethical Naturalism Possible? From Life to Recognition“, in: *Constellations*, Vol. 18, No. 1, S. 8–20
- [Birnbacher 2003] Birnbacher, Dieter 2003, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin, New York: De Gruyter
- [Blackburn 1993a] Blackburn, Simon 1993, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, New York: Oxford University Press
- [Blackburn 1993b] Blackburn, Simon 1993(1985), „Supervenience Revisited“, in: Blackburn 1993a, S. 130–148
- [Blackburn 1993c] Blackburn, Simon 1993(1988), „How To Be an Ethical Anti-Realist“, in: Blackburn 1993, S. 166–181
- [Bloomfield 2001] Bloomfield, Paul 2001, *Moral Reality*, Oxford, New York: Oxford University Press
- [Boyd 1988] Boyd, Richard N. 1988, „How to Be a Moral Realist“, in: Sayre-McCord 1988a, S. 181–228
- [Brink 1989] Brink, David O. 1989, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge UK, New York etc.: Cambridge University Press
- [Brink 2008] Brink, David O. 2008(2001), „Realism, Naturalism, and Moral Semantics“, in: Shafer-Landau 2008a, S. 152–175
- [Carroll 1895] Carroll, Lewis 1895, „What the Tortoise Said to Achilles“, in: *Mind*, Vol. 4, No. 14, S. 278–280
- [Casebeer 2003] Casebeer, William D. 2003, *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, Cambridge MA, London: MIT Press
- [Copp 2006] Copp, David (Hg.) 2006, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, New York: Oxford University Press
- [Copp 2007a] Copp, David 2007, *Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics*, New York: Cambridge University Press
- [Copp 2007b] Copp, David 2007(2003), „Why Naturalism?“, in: Copp 2007a, S. 33–54
- [Copp 2007c] Copp, David 2007(2001), „Realist-Expressivism: A Neglected Option for Moral Realism“, in: Copp 2007a, S. 153–202

- [Copp 2007d] Copp, David 2007, „Moral Naturalism and Self-Evident Moral Truths“, in: Copp 2007a, S. 93–112
- [Copp 2007e] Copp, David 2007(2001), „Four Epistemological Challenges to Ethical Naturalism: Naturalized Epistemology and the First-Person Perspective“, in: Copp 2007a, S. 55–92
- [Copp 2007f] Copp, David 2007, „Introduction“, in: Copp 2007a, S. 1–30
- [Copp 2007g] Copp, David 2007(2000), „Milk, Honey, and the Good Life on Moral Twin Earth“, in: Copp 2007a, S. 203–229
- [Copp/Zimmerman 1985] Copp, David und David Zimmerman (Hg.) 1985, *Morality, Reason and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*, Totowa NJ: Rowman & Allanheld
- [Dancy 2000] Dancy, Jonathan 2000, *Practical Reality*, Oxford, New York: Oxford University Press
- [Dancy 2006] Dancy, Jonathan 2006, „Nonnaturalism“, in: Copp 2006, S. 122–145
- [D’Arms/Jacobson 2006] D’Arms, Justin und Daniel Jacobson 2006, „Sensibility Theory and Projectivism“, in: Copp 2006, S. 186–218
- [Darwall 2002] Darwall, Stephen 2002, *Welfare and Rational Care*, Princeton, Oxford: Princeton University Press
- [Darwall/Gibbard/Railton 1992] Darwall, Stephen, Allan Gibbard und Peter Railton 1992, „Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends“, in: *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 1, S. 115–189
- [Davidson 2001a] Davidson, Donald 2001, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press
- [Davidson 2001b] Davidson, Donald 2001(1963), „Actions, Reasons, and Causes“, in: Davidson 2001a, S. 3–19
- [Davidson 2001c] Davidson, Donald 2001(1970), „Mental Events“, in: Davidson 2001a, S. 207–225
- [Davidson 2001d] Davidson, Donald 2001(1969), „The Individuation of Events“, in: Davidson 2001a, S. 163–180
- [De Caro/Macarthur 2004] De Caro, Mario und David Macarthur 2004, „Introduction: The Nature of Naturalism“, in: dies. (Hg.), *Naturalism in Question*, Cambridge MA, London: Harvard University Press, S. 1–17
- [Enoch 2011] Enoch, David 2011, *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, Oxford, New York: Oxford University Press

- [Everitt 2007] Everitt, Nicholas 2007, „Some Problems With Virtue Theory“, in: *Philosophy*, Vol. 82, No. 2, S. 275–299
- [Fine 2003] Fine, Kit 2003, „The Non-Identity of a Material Thing and Its Matter“, in: *Mind*, Vol. 112, No. 446, S. 195–234
- [Finlay 2005] Finlay, Stephen 2005, „Value and Implicature“, in: *Philosophers’ Imprint*, Vol. 5, No. 4, S. 1–20
- [Fletcher 2014] Fletcher, Guy 2014, „Moral Utterances, Attitude Expression, and Implicature“, in: Fletcher/Ridge 2014, S. 173–198
- [Fletcher/Ridge 2014] Fletcher, Guy und Michael Ridge (Hg.) 2014, *Having It Both Ways: Hybrid Theories and Modern Metaethics*, Oxford, New York: Oxford University Press
- [Fodor 1981] Fodor, Jerry A. 1981, *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, Brighton: The Harvester Press
- [Foot 2001] Foot, Philippa 2001, *Natural Goodness*, Oxford, New York: Oxford University Press
- [Foot 2002a] Foot, Philippa 2002, *Virtues and Vices*, Oxford: Clarendon Press
- [Foot 2002b] Foot, Philippa 2002(1961), „Goodness and Choice“, in: Foot 2002a, S. 132–147
- [Foot 2002c] Foot, Philippa 2002(1959), „Moral Beliefs“, in: Foot 2002a, S. 110–131
- [Foot 2002d] Foot, Philippa 2002(1972), „Morality as a System of Hypothetical Imperatives“, in: Foot 2002a, S. 157–173
- [Foot 2002e] Foot, Philippa 2002(1994), „Rationality and Virtue“, in: dies., *Moral Dilemmas, and Other Topics in Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, S. 159–174
- [Foot 2004] Foot, Philippa 2004, „Rationality and Goodness“, in: O’Hear 2004, S. 1–13
- [Frege 2001] Frege, Gottlob 2001(1897), „Logik“, in: ders., *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie, aus dem Nachlass*, Hamburg: Meiner, S. 35–73
- [Funkhouser 2014] Funkhouser, Eric 2014, *The Logical Structure of Kinds*, Oxford: Oxford University Press
- [Geach 1956] Geach, Peter T. 1956, „Good and Evil“, in: *Analysis*, Vol. 17, No. 2, S. 33–42
- [Geach 1981] Geach, Peter T. 1981(1967), „Identity“, in: ders., *Logic Matters*, Oxford: Basil Blackwell, S. 238–247



- [Geirsson 2005] Geirsson, Heimir 2005, „Moral Twin-Earth and Semantic Moral Realism“, in: *Erkenntnis* 62, S. 353–378
- [Gibbard 1990] Gibbard, Allan 1990, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Cambridge MA: Harvard University Press
- [Gibbard 2006] Gibbard, Allan 2006, „Normative Properties“, in: Horgan/Timmons 2006, S. 319–337
- [Gowans 2008] Gowans, Christopher W. 2008, „Virtue and Nature“, in: *Social Philosophy and Policy*, Vol. 25, No. 1, S. 28–55
- [Grice 1991a] Grice, Paul 1991, *Studies in the Way of Words*, Cambridge MA, London: Harvard University Press
- [Grice 1991b] Grice, Paul 1991(1967), „Logic and Conversation“, in: Grice 1991a, S. 22–40
- [Grice 1991c] Grice, Paul 1991(1967), „Prolegomena“, in: Grice 1991a, S. 3–21
- [Griffin 1996] Griffin, James 1996, *Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs*, Oxford, New York: Clarendon Press
- [Hacker-Wright 2012] Hacker-Wright, John 2012, „Ethical Naturalism and the Constitution of Agency“, in: *Journal of Value Inquiry* 46, S. 13–23
- [Hacker-Wright 2013] Hacker-Wright, John 2013, *Philippa Foot's Moral Thought*, London: Bloomsbury
- [Hacker-Wright 2015] Hacker-Wright, John 2015, „Skill, Practical Wisdom, and Ethical Naturalism“, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 18, S. 983–993
- [Halbig 2007] Halbig, Christoph 2007, *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt/M.: Klostermann
- [Halbig 2013] Halbig, Christoph 2013, *Der Begriff der Tugend und die Grenzen der Tugendethik*, Berlin: Suhrkamp
- [Hare 1952] Hare, Richard M. 1952, *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press
- [Hare 1984] Hare, Richard M. 1984, „Inaugural Address: Supervenience“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 58, S. 1–16
- [Harman 1977] Harman, Gilbert 1977, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, New York: Oxford University Press

- [Harman 1985] Harman, Gilbert 1985, „Is There a Single True Morality?“, in: Copp/Zimmerman 1985, S. 27–48
- [Harman 1986] Harman, Gilbert 1986, „Moral Explanations of Natural Facts—Can Moral Claims Be Tested Against Moral Reality?“, in: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 24, Supplement, S. 57–68
- [Hempel 1965] Hempel, Carl G. 1965(1959), „The Logic of Functional Analysis“, in: ders., *Aspects of Scientific Explanation, and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York: Macmillan, S. 297–330
- [Hendley 2009] Hendley, Steven 2009, „Reassuring Ourselves of the Reality of Ethical Reasons: What McDowell Should Take from Foot’s Ethical Naturalism“, in: *Dialogue* 48, S. 513–537
- [Heuer 1999] Heuer, Ulrike 1999, „Haben meine Gründe etwas mit mir zu tun? – Bernard Williams’ Erwiderung auf John McDowell“, in: Julian Nida-Rümelin (Hg.) 1999, *Rationalität, Realismus, Revision: Vorträge des 3. internationalen Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie vom 15. bis zum 18. September 1997 in München*, Berlin, New York: De Gruyter, S. 606–614
- [Horgan/Timmons 1991] Horgan, Terence und Mark Timmons 1991, „New Wave Moral Realism Meets Moral Twin Earth“, in: *Journal of Philosophical Research* 16, S. 447–465
- [Horgan/Timmons 1992] Horgan, Terence und Mark Timmons 1992, „Troubles on Moral Twin Earth: Moral Queerness Revived“, in: *Synthese* 92, S. 221–260
- [Horgan/Timmons 2006] Horgan, Terry und Mark Timmons (Hg.) 2006, *Metaethics after Moore*, Oxford: Clarendon Press
- [Hume 2000] Hume, David 2000(1739), *A Treatise of Human Nature*, ed. by David Fate Norton, Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press
- [Hüntelmann 2003] Hüntelmann, Rafael 2003, „G.E. Moores Unterscheidung zwischen natürlichen und nicht-natürlichen Eigenschaften und der ontologische Status moralischer Urteile“, in: Peter Schaber und Rafael Hüntelmann (Hg.), *Grundlagen der Ethik: Normativität und Objektivität / Foundations of Ethics: Normativity and Objectivity*, Frankfurt/M. etc.: Hänsel-Hohenhausen, S. 181–194
- [Hursthouse 1999] Hursthouse, Rosalind 1999, *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press
- [Jackson 1998] Jackson, Frank 1998, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford: Clarendon Press

- [Jackson/Pettit 1990] Jackson, Frank und Philip Pettit 1990, „Program Explanation: A General Perspective“, in: *Analysis*, Vol. 50, No. 2, S. 107–117
- [Jackson/Pettit 1995] Jackson, Frank und Philip Pettit, „Moral Functionalism and Moral Motivation“, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 45, No. 178, S. 20–40
- [Jackson/Pettit 1996] Jackson, Frank und Philip Pettit, „Moral Functionalism, Supervenience and Reductionism“, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 182, S. 82–86
- [Johnston 1992] Johnston, Mark 1992, „Constitution Is Not Identity“, in: *Mind*, Vol. 101, No. 401, S. 89–105
- [Joyce 2001] Joyce, Richard 2001, *The Myth of Morality*, Cambridge UK: Cambridge University Press
- [Joyce 2016] Joyce, Richard 2016, „Evolution, Truth-Tracking, and Moral Skepticism“, in: ders., *Essays in Moral Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, S. 142–158
- [Kalderon 2005] Kalderon, Mark Eli 2005, *Moral Fictionalism*, Oxford: Clarendon Press
- [Kallhoff 2010] Kallhoff, Angela 2010, *Ethischer Naturalismus nach Aristoteles*, Paderborn: Mentis
- [Kant 1996] Kant, Immanuel 1996(1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, herausgegeben von Theodor Valentiner, Einleitung von Hans Ebeling, Stuttgart: Reclam
- [Kim 1993a] Kim, Jaegwon 1993, *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge UK, New York: Cambridge University Press
- [Kim 1993b] Kim, Jaegwon 1993(1984), „Concepts of Supervenience“, in: Kim 1993a, S. 53–78
- [Kim 1993c] Kim, Jaegwon 1993(1987), „‘Strong’ and ‘global’ Supervenience Revisited“, in: Kim 1993a, S. 79–91
- [Kim 1993d] Kim, Jaegwon 1993(1992), „Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction“, in: Kim 1993a, S. 309–335
- [Kitcher 2006] Kitcher, Philip 2006, „Biology and Ethics“, in: Copp 2006, S. 163–185
- [Kripke 1980] Kripke, Saul A. 1980(1972), *Naming and Necessity*, Oxford: Basil Blackwell
- [Kripke 2011] Kripke, Saul A. 2011(1977), „Speaker’s Reference and Semantic Reference“, in: ders., *Philosophical Troubles*, Collected Papers, Vol. 1, Oxford, New York: Oxford University Press, S. 99–124

- [Lehman 1965] Lehman, Hugh 1965, „Functional Explanation in Biology“, in: *Philosophy of Science*, Vol. 32, No. 1, S. 1–20
- [Leibowitz/Sinclair 2016] Leibowitz, Uri D. und Neil Sinclair 2016, *Explanation in Ethics and Mathematics: Debunking and Dispensability*, Oxford: Oxford University Press
- [Leiter 2001] Leiter, Brian 2001, „Moral Facts and Best Explanations“, in: *Social Philosophy & Policy*, Vol. 18, No. 2, S. 79–101
- [Lewis 1970] Lewis, David 1970, „How to Define Theoretical Terms“, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 67, No. 13, S. 427–446
- [Lewis 1972] Lewis, David 1972, „Psychophysical and Theoretical Identifications“, in: *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 50, No. 3, S. 249–258
- [Lewis 1986] Lewis, David 1986, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell
- [MacIntyre 1984] MacIntyre, Alasdair 1984, *After Virtue*, 2<sup>nd</sup> ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press
- [Mackie 1990] Mackie, John Leslie 1990(1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 14<sup>th</sup> ed., London: Penguin Books
- [McDowell 1998a] McDowell, John 1998, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge MA, London: Harvard University Press
- [McDowell 1998b] McDowell, John 1998(1980), „The Role of *Eudaimonia* in Aristotle’s Ethics“, in: McDowell 1998a, S. 3–22
- [McDowell 1998c] McDowell, John 1998(1996), „Two Sorts of Naturalism“, in: McDowell 1998a, S. 167–197
- [McDowell 1998d] McDowell, John 1998(1985), „Values and Secondary Qualities“, in: McDowell 1998a, S. 131–150
- [McDowell 1998e] McDowell, John 1998(1987), „Projection and Truth in Ethics“, in: McDowell 1998a, S. 151–166
- [McDowell 1998f] McDowell, John 1998(1981), „Non-Cognitivism and Rule-Following“, in: McDowell 1998a, S. 198–218
- [McDowell 1998g] McDowell, John 1998, „Some Issues in Aristotle’s Moral Psychology“, in: McDowell 1998a, S. 23–49
- [McPherson 2015] McPherson, Tristram 2015, „Supervenience in Ethics“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.);  
<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/>

[entries/supervenience-ethics](#);  
aufgerufen am 12.12.2016

- [Miller 2013] Miller, Alexander 2013, *Contemporary Metaethics: An Introduction*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge UK: Polity Press
- [Millikan 1984] Millikan, Ruth Garrett 1984, *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*, Cambridge MA, London: MIT Press
- [Millikan 1989] Millikan, Ruth Garrett 1989, „In Defense of Proper Functions“, in: *Philosophy of Science*, Vol. 56, No. 2, S. 288–302
- [Moore 1993] Moore, George Edward 1993(1903), *Principia Ethica*, Revised Edition, With the Preface to the Second Edition and Other Papers, ed. Thomas Baldwin, Cambridge, New York: Cambridge University Press
- [Mulligan/Simons/Smith 1984] Mulligan, Kevin, Peter Simons und Barry Smith 1984, „Truth-Makers“, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 44, No. 3, S. 287–321
- [Murdoch 1970] Murdoch, Iris 1970(1964), „The Idea of Perfection“, in: dies., *The Sovereignty of Good*, London: Routledge & KeganPaul, S. 1–45
- [Neurath 1923] Neurath, Otto 1923, „Protokollsätze“, in: *Erkenntnis*, Vol. 3, No. 1, S. 204–214
- [Nussbaum 1978] Nussbaum, Martha 1978, „Aristotle on Teleological Explanation“, in: dies., *Aristotle's De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays*, Princeton: Princeton University Press, S. 59–106
- [O’Hear 2004] O’Hear, Anthony (Hg.) 2004, *Modern Moral Philosophy*, Royal Institute of Philosophy Supplement: 54, Cambridge UK: Cambridge University Press
- [Parfit 2011a] Parfit, Derek 2011, *On What Matters*, Vol. 1, Oxford: Oxford University Press
- [Parfit 2011b] Parfit, Derek 2011, *On What Matters*, Vol. 2, Oxford: Oxford University Press
- [Putnam 1975a] Putnam, Hilary 1975, *Mind, Language and Reality*, Philosophical Papers Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press
- [Putnam 1975b] Putnam, Hilary 1975, „The Meaning of ‚Meaning‘“, in: Putnam 1975a, S. 215–271
- [Putnam 1975c] Putnam, Hilary 1975(1973), „Philosophy and Our Mental Life“, in: Putnam 1975a, S. 291–303

- [Putnam 2002] Putnam, Hilary 2002, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Cambridge MA, London: Harvard University Press
- [Putnam 2004] Putnam, Hilary 2004, *Ethics Without Ontology*, Cambridge MA, London: Harvard University Press
- [Quine 1960] Quine, Willard van Orman 1960, *Word and Object*, Cambridge MA: MIT Press
- [Quine 1980] Quine, Willard van Orman 1980(1951), „Two Dogmas of Empiricism“, in: ders. 1980, *From a Logical Point of View*, Cambridge MA, London: Harvard University Press, S. 20–46
- [Quinn 1993a] Quinn, Warren 1993, *Morality and Action*, Cambridge UK, New York: Cambridge University Press
- [Quinn 1993b] Quinn, Warren 1993, „Putting Rationality in Its Place“, in: Quinn 1993a, S. 228–255
- [Quinn 1993c] Quinn, Warren 1993(1986), „Truth and Explanation in Ethics“, in: Quinn 1993a, S. 109–133
- [Railton 2003a] Railton, Peter 2003, *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*, Cambridge UK, New York: Cambridge University Press
- [Railton 2003b] Railton, Peter 2003(1986), „Moral Realism“, in: Railton 2003a, S. 3–42
- [Railton 2003c] Railton, Peter 2003(1993), „Noncognitivism about Rationality: Benefits, Costs, and an Alternative“, in: Railton 2003a, S. 69–84
- [Rawls 1999] Rawls, John 1999(1971), *A Theory of Justice*, Cambridge MA: Harvard University Press
- [Russell 1905] Russell, Bertrand 1905, „On Denoting“, in: *Mind*, Vol. 14, No. 56, S. 479–493
- [Sayre-McCord 1988a] Sayre-McCord, Geoffrey (Hg.) 1988, *Essays on Moral Realism*, Ithaca, London: Cornell University Press
- [Sayre-McCord 1988b] Sayre-McCord, Geoffrey 1988, „Moral Theory and Explanatory Impotence“, in: Sayre-McCord 1988a, S. 256–281
- [Scanlon 1998] Scanlon, Thomas M. 1998, *What We Owe to Each Other*, Cambridge MA, London: Harvard University Press
- [Schaber 1997] Schaber, Peter 1997, *Moralischer Realismus*, Freiburg i. Br., München: Karl Alber

- [Schaber 2003] Schaber, Peter 2003, „Die andere Moral des ethischen Subjektivist“, in: Peter Schaber und Rafael Hüntelmann (Hg.), *Grundlagen der Ethik: Normativität und Objektivität / Foundations of Ethics: Normativity and Objectivity*, Frankfurt/M. etc.: Hänsel-Hohenhausen, S. 9–24
- [Shafer-Landau 2003] Shafer-Landau, Russ 2003, *Moral Realism: A Defence*, Oxford: Clarendon Press
- [Shafer-Landau 2008a] Shafer-Landau, Russ (Hg.) 2008, *Metaethics: Critical Concepts in Philosophy*, Volume III, London, New York: Routledge
- [Shafer-Landau 2008b] Shafer-Landau, Russ (Hg.) 2008, *Metaethics: Critical Concepts in Philosophy*, Volume IV, London, New York: Routledge
- [Simpson 1987] Simpson, Peter 1987, *Goodness and Nature*, Dordrecht: Nijhoff Publishers
- [Smith 1994] Smith, Michael 1994, *The Moral Problem*, Oxford, Cambridge MA: Blackwell
- [Stratton-Lake/Hooker 2006] Stratton-Lake, Philip und Brad Hooker 2006, „Scanlon versus Moore on Goodness“, in: Horgan/Timmons 2006, S. 149–168
- [Strawson 1950] Strawson, Peter F. 1950, „On Referring“, in: *Mind*, Vol. 59, No. 235, S. 320–344
- [Strawson 2013] Strawson, Peter F. 2013(1950), „Truth“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, The Virtual Issue No. 1, S. 1–23;  
<http://www.aristoteliansociety.org.uk/pdf/strawson.pdf>;  
 aufgerufen am 08.12.2016
- [Street 2006] Street, Sharon 2006, „A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value“, in: *Philosophical Studies* 127, S. 109–166
- [Sturgeon 1985] Sturgeon, Nicholas 1985, „Moral Explanations“, in: Copp/Zimmerman 1985, S. 49–78
- [Sturgeon 2006] Sturgeon, Nicholas 2006, „Ethical Naturalism“, in: Copp 2006, S. 91–121
- [Sturgeon 2009] Sturgeon, Nicholas 2009, „Doubts about the Supervenience of the Evaluative“, in: Russ Shafer-Landau (Hg.) 2009, *Oxford Studies in Metaethics*, Volume 4, Oxford, New York: Oxford University Press, S. 53–90
- [Svavarsdóttir 2008] Svavarsdóttir, Sigrún 2008(1999), „Moral Cognitivism and Motivation“, in: Shafer-Landau 2008b, S. 308–356

- [Teichmann 2011] Teichmann, Roger 2011, *Nature, Reason, and the Good Life: Ethics for Human Beings*, Oxford, New York: Oxford University Press
- [Thompson 1995] Thompson, Michael 1995, „The Representation of Life“, in: Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence und Warren Quinn (Hg.) 1995, *Virtues and Reasons; Philippa Foot and Moral Theory: Essays in Honour of Philippa Foot*, Oxford: Clarendon Press, S. 247–296
- [Thompson 2004] Thompson, Michael 2004, „Apprehending Human Form“, in: O’Hear 2004, S. 47–74
- [Thompson 2008] Thompson, Michael 2008, *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge MA, London: Harvard University Press
- [van Roojen 2015] van Roojen, Mark 2015, *Metaethics: A Contemporary Introduction*, New York: Routledge
- [Wasserman 2004] Wasserman, Ryan 2004, „The Constitution Question“, in: *Noûs*, Vol. 38, No. 4, S. 693–710
- [Wedgwood 2008] Wedgwood, Ralph 2008(1999), „The Price of Non-Reductive Moral Realism“, in: Shafer-Landau 2008a, S. 90–105
- [Williams 1979] Williams, Bernard 1979, „Internal and External Reasons“, in: Ross Harrison (Hg.), *Rational Action*, Cambridge UK: Cambridge University Press, S. 101–113
- [Wimsatt 1972] Wimsatt, William C. 1972, „Teleology and the Logical Structure of Functional Statements“, in: *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 3, No. 1, S. 1–80
- [Woodcock 2006] Woodcock, Scott 2006, „Philippa Foot’s Virtue Ethics Has an Achilles Heel“, in: *Dialogue* 45, S. 445–468
- [Wright 1992] Wright, Crispin 1992, *Truth and Objectivity*, Cambridge MA, London: Harvard University Press
- [Zangwill 2008] Zangwill, Nick 2008(1995), „Moral Supervenience“, in: Shafer-Landau 2008a, S. 106–132
- [Zimmerman 1985] Zimmerman, David 1985, „Moral Realism and Explanatory Necessity“, in: Copp/Zimmerman 1985, S. 79–103